الدكتور الطاهر وعزيز

المناهج الفلسفية



المناهج الفلسفية

* المناهج الفلسفية

* تأليف: الدكتور الطاهر وعزيز

* الطبعة الأولى، 1990

* الناشر: المركز الثقافي العربي

العنوان: بيروت/ شارع جاندارك ـ بناية المقدسي ـ ت ٣٤٣٧٠١ ص.ب ١٣/٥٨٨١

الدار البيضاء/ 42 – 44 الشارع الملكي ـ الأحباس ـ ت 307651 - 303339 ص. ب 4006

الإهداء

إلى زوجتي السيدة فاطمة بنت شيخي وخالي
المرحوم الفقيه عبد السلام بن
مولاي الحاج الحسني



مقدمة

إن هذا العمل نتيجة للنظر:

أولاً، في مشكل تعليم الفلسفة، إذ كيف يمكن أن نتعلم أو أن نعلم ما يقال عنه أنه لا تعريف له.

ثانياً، في أن الكتب المتداولة كمدخل إلى الفلسفة، لا تكشف لنا عما هو جوهري، وهو كيف نتفلسف؟ لا أن نردد أفكار الفلاسفة بألفاظ وعبارات ليست بأدق ولا بأبلغ مما صاغها فيه أصحابها.

ثالثاً، في كتب تدرج في الفلسفة من غير أن يبدو، بالرغم من جلال قيمتها، وجه لقائها مع التقاليد الفلسفية.

رابعاً، وبالخصوص، في أن المؤلفات التي تؤرخ للفلسفة لا تنجينا من التيه في دهاليز الفكر الفلسفي، فهي على العموم إذا ما أسعفت الدارس في جانب تبقى صامتة أو قاصرة في جوانب أخرى، مع أنه ينتظر منها أن تكون خير أداة وموجه في دراسة الفلسفة.

وقد تبين لي أن جانب المنهاج الفلسفي لا يحظى، لدى المؤرخ للفلسفة، بعناية كافية، إن لم يغب عنده غياباً كاملاً تقريباً. فكيف أمكن إغفال ما سلكه الفلاسفة من طرائق في الاستدلال على نظرياتهم ومحاولة الاقناع بها، أو ما عدوه طرقاً موصلة إلى اكتشاف الحقيقة أو ما وضعوه من نظريات؟

إن منهاج الفيلسوف أو مناهجه أجدر، في نظرنا، من كل العناصر الأخرى باهتمام من يؤلف في الفلسفة، وبالأخص المؤرخ للفلسفة، لأن جوهر عمله هو أن يعنى، إلى جانب شرحه لأفكار الفلاسفة ونظرياتهم، بإبراز طرائق التفلسف، هاته الطرائق التي بعد أن كانت من جوهر الفكر الفلسفي تزايد، مع مر الأيام في العصر الحديث، تغاضي الدارسين عنها.

ولذا خصصت أكبر قسم من هذا العمل للمنهاج الفلسفي لأبين مكانته عند الفلاسفة من جهة، ومدى غيابه أو إهماله عند مؤرخي الفلسفة من جهة أخرى. ووقفت عند كل واحد من المناهج الفلسفية لأفصل القول فيه غير قاصد أن أحيط بكل جوانبه وأوجه استعماله.

إن العلم، ومنه في معناه الواسع الفلسفة، ليس بالأمر الهين. ولذا قيل اننا لا نتعلمه من الكتب وأنه لا سبيل للكتب الفلسفية، إذا ما أرادت أن تعلمنا الفلسفة، إلا أن تنقل إلينا نظريات الفلاسفة كما عاشها أصحابها، أي كفكر هو في جوهره مناقشة ومجادلة بالعقل، أي تبادُل حجج.

هذا وإن أصل هذا الكتاب أطروحة قدمتها لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة في 30 نوفمبر 1988 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية (جامعة محمد الخامس) بالرباط. وقد ارتأيت، من أجل نشرها، أن أدخل عليها بعض التعديلات التي كان منها على الخصوص:

أ ـ قسمها إلى قسمين:

الأول في بيان المناهج الفلسفية، وذاك ما شكل القسم الثالث من الأطروحة.

الثاني ينحصر في دراسة الطريقة التي ينبغي أن يكتب بها تاريخ الفلسفة، أي ما كان الموضوع العام لهاته الأطروحة.

ب ـ تفادياً للتكرار، لم نذكر من المراجع في كل قسم إلا ما كان منها أكثر اختصاصاً به. وتتولى الهوامش الربط، في هذا الشأن، بين القسمين.

وهكذا أصبحت الدراسة الأصلية قسمين مستقلين في موضوعين مختلفين، وإن أحال الثاني منهما بالخصوص على الأول لزيادة التوضيح.

الفصل الأول

المنهاج في الفلسفة

«في الفلسفة يجب على كل واحد أن يقوم من جديد بنفس المسعى الذي يقود إلى النتائج التي يتبناها. ويجب أن يكون قادراً، في كل دعوى يعبر عنها، على الادلاء بحججه، وأن يجيب فقط بأسلحة العقل على الأسئلة والشكوك التي يمكن أن يثيرها خصمه».

بولزانو [1]

لم يفتأ الفلاسفة يتبعون منهاجاً أو طرائق في النظر والبحث. واهتم البعض منهم بمسألة المنهاج الفلسفي اهتماماً تجلى فيما خصصوه لها من مؤلفات. ولم يكتفوا إذن بحدوسهم الشخصية، وإنما سعوا إلى الاستدلال عليها أو الاقناع بها، فسخر السوفسطائيون فنون الخطابة لإشهار آرائهم، واستغل أفلاطون ضروب الحوار والجدل، وقص الأساطير وضرب الأمثال، وحاول ديكارت أن يستخلص منهاجاً كلياً يصبح مفتاحاً للاكتشاف في الفلسفة مثلما في العلم، واعتبر لوروا أن الفلسفة تكاد أن لا تكون سوى منهاج وأن الفكر يستطيع أن ينفذ، مع مر الزمان، إلى كل ميدان ولو كان مما يزعم أنه خاص بالعلوم المسماة بالموضوعية[2].

---

(1) **Bolzano, (B.): Qu'est ce que la philosophie?**, p. 49.

(2) **Leroy, (E.): «science et philosophie»**, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1900, P. 7.

لقد نظر أرسطو وأتباعه لغاية العصر الوسيط إلى الفلسفة كعلم، ولا تختلف الفلسفة إذن في منهاجها أو فيما ينبغي أن تتخذه من منهاج عن العلم. وقد بقي شيء من هذا التصور في بعض الاتجاهات الحديثة في الفلسفة[3].

وإذا لم نستطع أن نقول، على غرار القدماء، أن الفلسفة علم، فإنه لا مناص من أن نعدها شبيهة بالعلم أو قريبة منه، ذلك أن الحد الفاصل بين الفلسفة والعلوم غير ثابت، من حيث أنه لا يرجع إلى طبيعة المشاكل التي لا يمكن أبداً أن يقال عن أحدها بصفة نهائية أنه علمي أو ميتافيزيقي، وإنما يرجع إلى تحديدنا لها وإلى اختيار المناهج التي تسمح لنا بمعالجتها[4]. إن الفلسفة تشبه العلم في أنها تخاطب العقل البشري. ولا تتميز الأفكار العلمية عن الأفكار الفلسفية على الخصوص إلا من حيث أنها مدعمة بحجج أقوى مما يقدمه الفلاسفة. «إن النظريات الفلسفية لا تتميز، عن نظريات العلوم الأخرى من حيث أنها مبدئياً لا يمكن البرهان عليها وتمحيصها بواسطة التجربة، وإنما من حيث أن البرهان والتمحيص فيها يتجلى في صورة أخرى»[5].

وهكذا يتطلب كل مذهب فلسفي تبريراً عقلياً، ويتحتم عليه، كما قال ديوي، إذا أراد أن يكتسب اتباعاً وأن يدوم بقاؤه، «أن لا يقتصر على الأخذ بدرجة معقولة من الاتساق الجدلي بين أجزائه الداخلية، بل لا بد له كذلك من مواءمة نفسه مع بعض أوجه المناهج وشروطها». أي المناهج التي وصل عن طريقها إلى ما يذهب إليه من اعتقادات بصدد العالم[6]. إن جميع الفلسفات استدلالية بنمط من بين أنماط الاستدلال

(3) بوخينسكي، (جـ.): مدخل إلى الفكر الفلسفي، ص. 22. وكذلك: «البرهان» في الفصل الخامس هنا.

(4) Piaget, (J.): *Sagesse et Illusions de la Philosophie*, PP. 65 – 68, 108.

(5) Jeu, (B.): *La Philosophie Sovietique et L'occident*, PP. 39 – 40.

(6) ديوي، (جون): المنطق، ص. 777 – 778.

الممكنة، وتعتبر نفسها دائماً ملزمة بتقديم الدليل على صحة موقفها من الواقع.

ارتبط تعليم الفلسفة عند اليونان بتلقين طرائق التفلسف، هذا التلقين الذي يسبق الإقدام على الفلسفة، ويشمل التمرين على طرائق الجدل والاحتجاج، فقد أدرج أفلاطون في أكاديميته تمارين على المناهج العلمية وطرائق الجدال. بل إن ديوجين الكلبي الذي دحض حجج زينون على نفي الحركة بأن قام ومشى ذهاباً وإياباً، ضرب تلميذه الذي اكتفى بهذه الطريقة في الدحض، وصاح قائلاً بأنه لا ينبغي للمتعلم أن يتقبل الأسباب التي قبلها هو من غير أن يضيف إليها أسبابه الخاصة[7].

وقد كان المنهاجان الأساسيان للتعليم في جميع جامعات القرون الوسطى، هما قراءة النصوص وتفسيرها من جهة، والحجاج من جهة أخرى. وهكذا تطرح مسألة ويدافع بصددها كل واحد، إما عن نعم أو عن لا بواسطة ما يبدو له من الحجج أبلغ في الاقناع. وبعد يوم أو عدة أيام من هذا التمرين، يجمع المعلم الأدلة ويصنفها حسب الاثبات أو النفي، ثم يحدد الحل. وإن أشهر كتب ابيلار هو كتاب (نعم ولا). ويضم مناقشات جدلية تؤيد أو تعارض عدداً كبيراً من المسائل، لأن الجدل أداة نافعة لإرهاف القوى العقلية، وهو الطريق الوحيد إلى الحقيقة. «ويتبين من ذلك الأثر العميق الذي كان للمدارس وطبيعة تنظيمها في تطور الفلسفة الوسيطية»[8].

ولا يستغرب إذن أن ينصرف الاهتمام، عندما طغت موجة الشك مع السوفسطائيين بسبب تعارض الأفكار والنظريات، إلى دراسة الطريقة التي بها نعرف ما نعرفه، أكثر من انصرافه إلى تحصيل معرفة جديدة[9].

---

(7) Feyerabend, (P.): *Contre la Methode*, PP. 81 – 82.

(8) Gilson, (E.): **La philosophie au moyen age**, 2, pp. 398 – 399. رسل، (برترند): **حكمة الغرب**، 2، ص. 211 – 212.

(9) نفس المرجع، 1، ص 127.

إن الأمر لا يتعلق في الفلسفة، كما قال ياسبرز، بتعليم شيء يصبح فيما بعد معروفاً، وإنما يتعلق بالأحرى باتباع مسيرة الفكر على أمل أن نصل بالمستمع إلى هذه الانتفاضة التي تجعلنا نفهم فجأة ما تعالجه الفلسفة في نهاية الأمر[10]. فلا يكفي، لكي نعرف الفلاسفة، أن نحيط بنتائج تأملاتهم. إننا لا نستطيع أن نتملك هذه النتائج حقاً ونتفهمها تفهماً عميقاً إلا إذا قرناها بالطرائق التي أوصلت إليها، مثلما أنه من المستحيل أن نفهم حقاً قانوناً فيزيائياً من غير ذكر التجارب التي أدت إليه. ولا نستطيع أن نفصل، كما قال بلونديل، نظرية فلسفية عن المنهاج الذي تشكلت به[11].

إن تعليم الفلسفة، بدون بيان طريقة التفلسف، يكون مجرد تلقين لأفكار. «إن لدى الفلاسفة أدوات مشتركة مع كل أنواع الفكر البشري. ولكن، هل توجد أدوات فلسفية خاصة، أدوات ثابتة ودائمة يمكن أن نستخدمها كما نستخدم التقويم أو اللغة أو أشكال الاستدلال؟ لقد كان على جميع الذين مارسوا تعليم الفلسفة أن يحلوا أولاً هذا المشكل، فالتعليم هو قبل كل شيء تبليغ للأدوات»[12]. ويبين ياسبرز أننا نستطيع أن نتعلم فلسفة كما يتعلم عالم قسطاً من علم تاريخي: إلا أن المعرفة التاريخية بفلسفة ما لا تدل على حكم شخصي نصدره بعد حدس عميق. وينبغي لمن يريد أن يتفلسف «أن ينظر إلى جميع المذاهب وكأنها تشكل فقط تاريخ استعمال العقل» ولوسائل تمرين العقل. وقد كتب كانط، في هذا المعنى أنه لا ينبغي أن يتعلم الطالب أفكاراً وإنما أن يفكر، فالشاب الذي أنهى تعلمه المدرسي قد تعود أن يتعلم، ويظن أنه سيتعلم الآن

---

(10) Jaspers, (K.): *Initiation a la methode philosophique*, P. 5.

(11) Le Blond, (J. – M.): *Logique et Metode chez aristote*, P. XIX.

Buissou, (R.): *Essai sur L'abstraction et son Rôle dans la connaissance*, P. 334.

(12) Bréhier, (E.): *Le philosophie et son passé*, P. 23.

الفلسفة، وهو أمر مستحيل. فيجب عليه منذ الآن أن يتعلم كيف يتفلسف»[13].

ويعرض النص الفلسفي أفكاراً، إلا أنه عرض مدعم بحجج، لأنه يقنع بأفكار، فطريقة التفلسف هي التي تسمح بمعرفة قيمة الأفكار الفلسفية وتفسيرها وتبريرها. وبدون ذلك لا تخرج الفلسفة عن مقابلة أفكار بأفكار أو نظريات بنظريات. «إن المحتوى لا قيمة له في مذهب فلسفي، من حيث أنه مذهب، إلا إذا كان عليه برهان» وإنه لا حقيقة إلا حيث العقل، ولا يمكن أن نتحدث عن الحقيقة حيث لا يوجد إلا إثبات بدون برهان، أو وصف لا يمكن التحقق منه[14]. «فما من فيلسوف إلا وهو يتحدث من أجل أن يجعل فلاسفة من ليسوا فلاسفة بعد، واما من أجل أن يدخل في فلسفته هؤلاء الذين لهم فلسفة أخرى. وهو مضطر دائماً بالتقريب إلى أن يلجأ إلى طريقتي البرهان والاقناع»[15].

إن كل نقد مباشر لنظرية ميتافيزيقية يجب أن ينصب بالضرورة على الحجج التي تثبتها. وقد بين كوندياك أن أضمن وسيلة لمن يريد أن يأخذ حذره من مذاهب الفلاسفة، هي أن يدرس كيف وضعوها. «ذلك حجر الزاوية في الخطأ والصواب. ارتق إلى أصل هذا وذاك، وانظر كيف نفذ إلى الفكر، وسوف تحسن التمييز بينهما»[16].

وكيف يتأتى أيضاً أن نفرق بين الكتب الفلسفية وغير الفلسفية؟ «وماذا نصنع، وماذا نقول أمام نصوص لا تخضع لقواعد إنتاج الأقوال الفلسفية، ولكنها تعالج المسائل الفلسفية؟ كما هو الشأن مثلاً بالنسبة إلى باسكال،

(13) Jaspers, (K.): **Les grands philosophes**, 4, P. 222.

(14) Gueroult, (M.): *Histoire de L'Histoire de la philosophie*, P. 84.

Alquié, (F.). **Signification de la philosophie**, P. 132.

(15) Gouhier, (H.): **«La philosophie et ses publics»**, in: *Philosophie et methode*, P. 99.

(16) Gueroult, (M.): Op. Cit., P. 322.

فهل كتب في الفلسفة أم لا؟»[17]. إن ما يسعف بهذا التمييز هو اعتبار المنهاج في التفلسف. ولا نستغرب إذن أن يتخذ البعض كنماذج للكتب الفلسفية هذه المؤلفات التي اعتبرت دائماً فلسفية من الوجهة المهنية، مثل محاورة طيماوس لأفلاطون، وميتافيزقا أرسطو، والخطاب في المنهج لديكارت، أي هاته الكتب البارزة من الوجهة المنهجية[18].

ويلاحظ بريي:

«أنه لو لم تبتدع اليونان مدارس وتقاليد ومناهج من أجل تبليغ المذاهب من جيل لآخر، ولو لم يكن بذلك بعض الثبات في طريقة طرح المشاكل ومعالجتها، لما شكل ماضي الفلسفة في أوربا هذا الاستمرار الذي يسمح بالتأريخ له. ومن جهة أخرى لو كان من جملة هذه التقاليد اعتبار المعرفة الفلسفية نوعاً من الاتصال المباشر والشخصي بالواقع، أي الواقع الفيزيائي والواقع البشري والواقع الاجتماعي، وهو اتصال لا يمكن أن يركز إلا في صيغ معرضة للضياع وناقصة وتابعة للظروف التاريخية والمحلية، لما كان لتاريخ الفلسفة بالنسبة للفيلسوف أي قيمة، وكان مجرد تشتت كامل وبدون تسلسل، أو بالأولى لما كانت هناك فلسفة إطلاقاً»[19].

* * *

لا يرى البعض مع ذلك وجود منهج أو حجج في الفلسفة[20]. واعتبر فيل أن مسألة منهاج الفلسفة لا معنى لها، فلوضع منهاج للفلسفة، نحتاج

---

(17) Chatelet, (F.): «La question de l'histoire de la philosophie aujourd'hui, in: *Politique de la Philosophie,* P. 46.

(18) Alquié, (F.): Op. Cit., PP. 13 - 18.

(19) Bréhier, (E.): Op. Cit., P. 6.

(20) «ان الفلاسفة لا يدلون بحجج [. . .] كما أن لاعبي كرة السلة لا يسجلون أهدافاً». انظر:

Perelman, (Ch).: *Le champs de l'argumentation,* P. 194.

إلى فلسفة أخرى مع أساس منهجي آخر نحتاج فيه إلى وضع فلسفة ثالثة، وهكذا. مع أن الفلسفة واقع، أو أنها نتاج الحرية، ولا شيء يسبق هذا الواقع، أي لا شيء يسبق الفلسفة التي تفهم نفسها وتفهم كل شيء. إنها، بالنسبة لذاتها، البداية المطلقة[21]. إن هذا التصور الذي عبر عنه فيل يحيلنا بالخصوص على فلسفة تقوم على التفهم والتجريد والتأملات الشخصية.

ونقول مثل ذلك عن تصور كونت للفلسفة في نطاق قانون الحالات الثلاث التي مر بها تطور العقل البشري. ذلك أن (كونت) لا يدرج المنهاج في عناصر التمييز بين هذه الحالات. فالحالة الميتافيزيقية ليست، في الواقع عنده، سوى تحوير عام للحالة اللاهوتية، إذ تحل فيها القوات المجردة محل الكائنات الغيبية. وإن كل ما للفكر الميتافيزيقي من تأثير ينحصر حقاً في إذابة الفكر اللاهوتي، من دون أن يحل محله تماماً، وذاك بسبب عجزه عن بناء أي شيء[22].

* * *

توجد، كما قال شوفاليـي، طريقة فلسفية في النظر إلى المسائل ومعالجة المشاكل، تسهل معرفتها على من يملك بعض التجربة في تداول الأفكار. ويسعى تاريخ الفلسفة، قبل كل شيء، إلى أن يميز، في كل عصر وعند كل فيلسوف هذه الطريقة في النظر، أو كما قال باسكال، هذه الروح التي تحاول، من وراء الآثار المحسوسة أو الخفية ووراء المظاهر والعلامات، أن تدرك في ضوء العقل والقلب وبطريقة أصلية، واقع الأشياء والأسباب[23]. إن ماضي الفلسفة قد أعد لنا، كما قال

(21) Weil, (E.): *Logique de la philosophie*, P. 92.

(22) Comte, (A.): **Sociologie, PP. 82 – 83.**

(23) Chavalier, (J.): Op. Cit., I, P. 18.

دلبوس، مناهج تزداد دقة أكثر فأكثر، ومفاهيم تصبح على مر الأيام أنسب فأنسب[24].

فما هي هذه الطريقة التي تجعل من الفلسفة، في نظر أصحابها، بحثاً قريباً من العلم، إن لم يكن علماً حقاً؟

* * *

أي منهاج؟

لا يكفي في تحديد المنهاج المستعمل في التفلسف أن يقال بأن الفلاسفة يعتمدون العقل والتجريد أو التأمل أو ما أشبه ذلك مما لا يفيد في تمييز الفلسفة عن سائر أشكال العلم والفكر.

قد يقال بأن المراد بالعقل ملكاته العليا، هذه الملكات التي تتجلى في الحدس في أسمى مراتبه، أو ما يسميه البعض بالنور الطبيعي للعقل. ولكن ذلك يبعدنا من نطاق المناهج القابلة للدراسة والتعليم، ويدخلنا إلى مجال الابداع والإلهام الذي يتضمن عمليات تشكل، كما قال بوبر، موضوع السيكولوجيا التجريبية. وإن الأشكال المختلفة من الحدس تماثل الأشكال الأخرى من التعرف، في أنها لا بد من أن نملك زمامها في دائرة منهاج مضبوط إذا ما أردنا لها أن تكون ناجعة[25]. وقد تميزت الفلسفة منذ نشأتها بتنوع في المناهج التي لا يمكن إرجاعها إلى مجرد الحدس.

ولا يسلم التجريد من مثل هذه الملاحظات إلا إذا خضع بدوره لتقنين منهجي، مثلما صنع توماس الاكويني الذي يعني التجريد عنده دائماً توجيه الفكر إلى جانب أو صفة أو عنصر من تصور ما، مع إهمال الباقي، ثم تمييز هذا الجانب أو العنصر أو الصفة بقطع النظر عن غيرها[26].

---

(24) Gueroult, (M.): **Philosophie de l'histoire de la philosophie**, P. 57 n.

(25) انظر ما سيأتي عن «الحدس» في الفصل الثالث.

(26) Buissou, (R.): *Essai sur L'abstraction*, p. 296.

ويحظى التأمل باهتمام كبير في الكتب الفلسفية، فالفلسفة تتميز عند البعض عن العلوم بأن لكل علم منهاجه الخاص، بينما لا نستطيع أن نحدد للفلسفة منهاجاً، ولا يبقى لها سوى هذا الموقف التأملي المبهم[27]. يقول بياجي «إن المنهاج الفلسفي الأمثل، والذي هو التحليل التأملي، يلزم استعماله من أجل اكتشاف كل مشكل كبير [. . .] وان التأمل ذو قيمة لا تجحد، من حيث أنه مساعد على الكشف، ومن أجل الانفتاح الدائم لمسائل جديدة»[28].

إن التأمل لا يصبح في الحقيقة منهجياً إلا إذا صاحبته قواعد تنظم سيره من أوله إلى غايته، شأنه في ذلك شأن كل أفعال العقل.

وقد اعتبر جيرولت، مجارياً لعدد «من المؤرخين والفلاسفة من اتجاهات مختلفة»، أن الفلسفة أمر باطني وتفهم، ووجه النقد للتصور الزائف الذي يرى في الفلسفة علماً،ولكنه لا يقصد أن ينفي ما للفلسفة من طبيعة عقلية، فهي عنده نتاج عقلي تفسيري وبرهاني، وبذلك تقترب من العلم[29]. ولا ينفي إذن استعمال الفلاسفة لطرائق أكثر إجرائية وتحديداً من مجرد التفهم.

منطق الفلسفة

يدل «منطق الفلسفة» على عدة معان، فقد ظهر هذا المفهوم في

(27) Dubrale, (D.): **«Reflecions sur la méthode de la philosophie»**, in: *Archives de philosophie*, 34, 1971. P. 529.

يحاول (دوبارل)، بعد ذلك، أن يبين أن للفلسفة منهاجاً يمكن أن يتعلمه كل أحد، إلا أن ما يذكره، بهذا الصدد، يدور حول مجهود ذهني، هو مجهود تفهم. (ص 530 - 531).

(28) Piaget, (J): **«introduction générale au dialogue connaissance scientifique et philosophie»**, in: *Connaissance scientifique et philosophie*, PP. 17 - 18.

(29) Brunner, (F.): **«histoire et théorie des philosophies selon Martial Gueroult (1891 - 1976)»** in: **Bul. de la Soc.** *Française de philosophie*, 2, 1982, P. 50.

صورة ميتافيزيقية مع هيجل. ويقوم على النظر إلى الفلسفة في عمومها كعلم واحد متجانس يخضع لمنطق واحد، وتصدر الفلسفات جميعها من مبدإ واحد ونقطة واحدة. وبذا يمكن أن نحدد ما بين مختلف الفلسفات من علاقات[30]. «إن تاريخ الفلسفة ليس مجموعة من الآراء المختلفة، فهناك رباط ضروري» يجمع بداياته الأولى بسائر تطوره الخصب. وفي هذا المعنى ما يراه فيل من أن الفلسفة، عندما تظهر إلى الوجود، تكون جميع المقولات حاضرة فيها، ويكون تاريخ الفلسفة تطوراً لهذه المقولات[31].

ويتصور البعض هذا المنطق كدراسة لتكون المفاهيم الفلسفية، أو كتحديد لعدد من الماهيات النموذجية في المذاهب، وما أشبه ذلك[32].

ولا يتعلق الأمر هنا بمنطق الفلسفة، أي بدراسة المذهب الفلسفي من حيث نظامه العقلي، ولا بدراسة منطقية خالصة. ثم إن ذلك لا يكون مرضياً إلا إذا انطبق على نسق بلغ درجة التمام، أما في حالة النسق الفلسفي الذي ينحصر في وجهة نظر، فلا بد، لكي نفهم، من أن نخرج عن حدود المنطق الضيقة[33]، وأن نراعي مختلف الطرائق الملائمة للموضوع.

* * *

يقتضي تحديد المنهاج هنا أن نميز، أول الأمر في الفلسفات المتعارفة، بين ثلاثة أنماط:

---

(30) Gueroult, (M.): **«Logique, architectonique et structures constitutives des systèmes philosophiques»**, in: *Encyclopédie francaise*, XIX, 1957. P. 19. 26 – 1.

(31) **Hegel, Leçons sur l'Histoire de la philosophie**, 1. p. 19.

Weil, (E.): Op. Cit., PP. 427 – 428

(32) Gueroult, (M.): Op. Cit. P. 19. 24 – 16.

(33) Le Blond, (J. – M.): Logique et méthode chez Aristote, PP. XIX – XX.

الأول، فلسفات تبقى في مستوى التجربة ولا تخونها عندما تعبر عنها. وهي إذن فلسفات تتجلى في حكمة تحمي صاحبها من تدخل أطر الذاكرة وقواعد العقل، وبذلك كانت أفضل تعبير عن التجربة[34]. إنها فلسفة أكثر من معرفة لأنها التزام واتخاذ موقف.

وقد عرف العصر اليوناني هذه «الحكمة الفلسفية» التي تتضمن موقفاً أخلاقياً ودينياً يستحوذ على صاحبه تماماً. وتعوّد الفكر القديم، وبالأخص في نهايته، التمييز الواضح بين النظر الفلسفي الذي يقوم على الاستدلالات أو المناقشات، وحياة الحكيم أو الفيلسوف الحقيقي. فكان ذلك موضوعاً دائماً لمحادثات ابيكتاتوس، وشغلاً شاغلاً لأفلوطين الذي كتب تساعياته لكي تستطيع النفس، عندما تتطهر من جميع الأدران التي جاءتها من الاتصال بالمادة، أن تجد أصلها وصفاءها. ونلاقي، خلال القرون الوسطى، نفس الخط الفاصل بين الحكمة والفلسفة[35].

ويرى بعض الفلاسفة المحدثين أن اليقين الكامل في وجود العالم ووجود الأشياء في العالم، لا يمكن أن يبلغه المرء عن طريق المعرفة وحدها. ولا بد من أن يدعمها ما يسمى بالتجارب الوجدانية. وقد أرادت الفلسفة الملتزمة، في العصر الحديث، أن تكون تعبيراً عن شخصية الفيلسوف الكاملة، وأن تلهم حياته كلها في مستوى العمل الشخصي أو المجتمعي.

وعلى هذا النمط في الفلسفة يمكن أن يصدق بالخصوص قول بياجي بأنه «بقدر ما تؤدي الفلسفة هذه الوظيفة التي لا تعوض، وهي تشكيل أو تبرير التزام الشخص بصدد مجموع الواقع، تكون القيم المنادى بها غير قابلة لأن يرجع بعضها إلى بعض»[36]، كما يدخل فيه ما

(34) Alquié, (F.): **«Structure logique et Structures mentales en histoire de la philosophie»**, in: *Bul. De la soc. Francaise de philosophie,* 2, 1953. P. 91.

(35) Bréhier, (E.)1 *La philosophie au moyen age,* P. 163.

(36) Piaget, (J.): Op. Cit. , PP. 14 – 15.

قيل من أن «منهاج الميتافيزيقا» لا ينبغي أن يفهم بأن للمتافيزيقا منهاجاً، وإنما بمعنى أنها منهاج، فهي طريق نحو الواقع ذاته، أو ما رآه برنشفيت من أن الميتافيزيقا نقلت من نطاق المنطق، ولا تخضع لسلطانه، لأنها موضوع للاعتقاد، وتقوم على الإيمان. إن المعرفة الميتافيزيقية إذن رهينة بإرادتنا[37].

إن النظر إلى الفلسفة على أنها مجرد فكر نظري خالص، تكون نتيجته المباشرة أن نلغي من تاريخ الفلسفة كل النظريات التي تجعل نصيباً للاعتقاد والحدس العقلي وللعاطفة، أي نظريات رئيسية. إلا أن الفلسفة، كحكمة، تبقى مع ذلك كمثل أعلى لا يمكن أن يدعيه عن حق إلا من كان قادراً على أن يمثل للناس في نفسه تأثير الفلسفة الثابت.

الثاني، فلسفات «نسقية» يدعي أصحابها، مثل هيجل وسبينوزا، أنهم يقدمون بصدد العالم نسقاً كاملاً، أي أن مذهبهم يقوم على استنباط الواقع استنباطاً كاملاً وعقلياً.

الثالث، فلسفات لم يهدف أصحابها إلى ما رمى إليه فلاسفة النمط السابق، وإنما أرادوا أن يبرزوا حقيقة الإنسان في هذا الكون، وهي حقيقة ربما كانت متناقضة، إلا أن التعبير عنها يتم في مجموعة من الأفكار المترابطة المتسقة[38].

وإذا ما كان النمط الأول، وهو عصارة التجربة الإنسانية، وليد حدس وطول تأمل في الحياة، وتجد فيه النفس سكينتها، فإن الآخرين ملتحمان بالمنهاج الذي ينحوه الفيلسوف في النظر والتحليل وسعيه إلى التبليغ وحرصه على الاقناع.

---

(37) Marias, (J.): *Idéede la Métaphysique,* P. 35.

Brunschvicg *La modalité du jugement,* P. 226.

(38) Bréhier, (E.): *Histoire de la philosophie,* I, P. 9.

Jaspers, (K.): Op. Cit., 3, P. 226.

فما هو هذا المنهاج الذي نقتفيه في البحث عن الحقيقة؟ إن عين الناظر فيما قاله الفلاسفة وكتبوه لا بد أن تلحظ:

أولاً: أصلاً واحداً للنظر الفلسفي من جهة.

ثانياً: تعددا وتنوعا في الطرائق المستعملة من جهة أخرى.

الفصل الثاني

أصل المنهاج الفلسفي

لا يمكن أن تظهر الفلسفة، كما قال هيجل، إلا حيث يحس الفكر أنه حر[1]. وقد تحول، منذ نهاية القرن السابع قبل الميلاد عند اليونان، تصورهم الجماعي للطبيعة في روحه ومناهجه بفضل الجهود النقدية الشخصية التي نهضت بكل من العلم والفلسفة[2]. وإذا ما ظهر الفلاسفة الأوائل في ملطية فذاك بسبب الحرية التي أتاحت لهؤلاء الفلاسفة أن يطرحوا أقدم الأفكار للنقاش وأن ينتقدوا بعضهم البعض، ويمكن مقارنة هذا بالكيفية التي تناقش بها مواطنو الدول اليونانية الناشئة من أجل وضع الدستور السياسي في أحسن صورة. ويتجلى هذا النقد والنقاش العقليان في تعارض النظريات التي قال بها أولئك الفلاسفة[3].

لم يكن حاكي الأساطير في حاجة لأن يعير انتباهه لمعتقدات أخرى تتعلق بموضوع أساطيره، أو أن يتضايق من تنافي بعضها مع بعض. أما الفلاسفة اليونانيون فقد اعتبروا أن ما يعرضونه من نظريات وتفسيرات مختلفة هي في تنافس مباشر، بعضها مع بعض، وانصب اهتمامهم على اكتشاف أفضل تفسير وأنسب نظرية، فاضطروا إلى البحث عما يعضد نظرياتهم، وكانوا شاعرين في الغالب بلزوم فحص النظريات ونقدها،

---

(1) Hegel, Op. Cit., 2, P. 216.

(2) Robin, (L.): *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, P. 33.

(3) Lloyd, (G.E.T.): **Les débuts de la science grecque**, P. 25.

فهذا هو الشرط الأولي في كل تقدم في الفلسفة والعلم[4].

لقد مر زمان كان فيه من سمات العلم أن يتحدث المرء عن «المعجزة اليونانية» ويكتفي بذلك، وإن هذا التفسير المقتضب يخفي في الحقيقة عجزاً عن التفسير، وهو، على كل، تفسير غير مرض[5]. فما أنجزه الفلاسفة الملطيون ليس نسقاً من المعارف المنظمة تماماً. ولو كان كذلك لصح عندئذ الحديث عن «معجزة».

وقد اعتبر المصريون القدماء الذين تعلم منهم الفلاسفة اليونان الشيء الكثير أنه لا ينبغي أن نتوقف بعد أن نجد الجواب، وإنما يجب أن نستمر في السؤال، فبثوا بذلك، فيما يبدو، روح الحركة في الفكر الفلسفي[6].

> **«لا شيء أبلغ في العبث من أن ننسب إلى اليونان ثقافة أهلية، فهم، بالعكس، قد تمثلوا ما للشعوب الأخرى من ثقافة حية. وإذا ما ذهبوا بعيداً فذاك لأنهم عرفوا كيف يلتقطون الرمح الذي تركه ملقى على الأرض شعب آخر ليرموا به إلى أبعد. إنهم رائعون في فن التعلم، ويجب أن نتعلم مثلهم من جيراننا»[7].**

إن كل فكرة أو نظرية تزداد، مع النقاش والحوار دقة كما يزداد تنقيحها وتهذيب طريقة التعبير عنها تفادياً للتأويلات الخاطئة. وإننا لا نفهم شيئاً في الرواقية إذا ما جهلنا الابيقورية التي تعارضها كلياً وفي جزئياتها. وكذلك لا نفهم البرجسونية إذا لم نعلم أنها تعارض، في آن واحد، نزعة علمية معينة والتوماوية التي تبنتها الكنيسة الكاثوليكية. ولذا

---

(4) Ibid. P. 23.

(5) انظر «الفلسفات الشرقية»، في القسم الثاني.

(6) Hornung, (E.): **«L'Egypte »**, P. 125.

(7) Nietzsche: *La naissence de la philosophie* **à l'époque de la tragédie grecque,** P. 27.

فإن عرض فلسفة ما عن طريق الأطروحة الأساسية التي تساندها ليس سوى نظرة جزئية وناقصة، فالنسق الفلسفي يتشكل من الأطروحة الخاصة به والأطروحات التي تعارضها[8].

وقد قيل عن بروتاجوراس أنه أول من علم بأنه يمكن في كل مسألة أن ندافع عنها أو أن نعارضها، أي أن نؤيد القول ونقيضه على السواء. وقد استقى شيخ السوفسطائيين من زينون الايلي طرائقه الدقيقة في الجدل وأفرغها من محتواها، ولم يبن إلا على هيكلها الصوري، واستخلص منها مبادىء لطريقة النقاش[9].

وكان لتعليم بروتاجوراس تأثير كبير في معاصريه بسبب نجوع أساليبه. وهذا ما يفسر سيادة الجدل بعده في الفلسفة والعلم والثقافة اليونانية. وقد أدان أفلاطون هذا النوع من النقاش واستعمل الجدل في معنيين مخالفين، إلا أنهما لا يخرجان عن المعنى الأصلي[10]. ولم ينقطع عن استخدام الجدال في أكاديميته من حيث أنه أفضل وسيلة لتدريب المقدمين على دراسة الفلسفة.

كما علمنا أرسطو كيف نميز بين الأغاليط والاستدلالات الصحيحة. ولكن ذلك لم يكن سوى تصنيف وتصحيح لمادة غزيرة يرجع الفضل في ابتداع أكبر قسم منها إلى السوفسطائيين. وهكذا فإن للجدل الأفلاطوني والجدل الأرسطي أصلاً مشتركاً، هو ممارسة السوفسطائيين للنقاش كما لمح بذلك أفلاطون وبالرغم من تأكيد أرسطو، في الرد على السوفسطائيين، إنه لم يسبقه أحد في الجدل ونظرية الاستدلال[11].

وينبغي التفريق إذن بين الجدل كما عرفه أفلاطون ثم أرسطو مثلاً،

---

(8) Souriou, (E.): *L'avenir de la philosophie,* P. 113.

(9) Marrou, (H.I.): **Histoire de l'éducation dans l'antiquité,** PP. 87 – 88.

(10) أنظر «الجدل» في الفصل الرابع.

(11) Marrou, (H.I): op. Cit., P. 88.

Aubenque, (P.): **«Evolution et constantes de la pensée dialectique»**, in: *Les etudes philosophiques,* 1, 1970, P. 292.

وهو الجدل الفلسفي، والجدل الخطابي أو المجادلة عند السوفسطائيين، فهؤلاء يضعون الفوز نصب أعينهم، بينما الآخرون يحاولون الوصول إلى الحقيقة[12].

وعرفت المدرسة الميغارية بالجدال وتقنينها له. ويقارن بالمصارعة لأنه يجري أمام جمهور، ويقوم فيه أحد المتجادلين بوضع الأسئلة، ويجيب الآخر إما بنعم أو بلا، وليس لهما الحق في غير ذلك. ويتم النقاش في فترة زمنية محددة، ويفوز السائل إذا ما جر خصمه إلى الاعتراف ببطلان دعواه الأولى بطريقة منطقية قبل نهاية الوقت، وإلا كان الفوز للمجيب[13].

وقد طور أرقاسيلاس مؤسس الأكاديمية الجديدة، جانباً من الجدل الأفلاطوني، وهو أن يعرض ويناقش بالنسبة لكل موضوع ما له وما عليه عن طريق أسئلة وأجوبة حسبما جرت به العادة في الحوار الأفلاطوني[14].

اختلف تصور الفلاسفة للعقل. فقد اعتبر ديكارت مثلاً أن العقل المنطقي الذي تحدث عنه أرسطو عقيم، وعارضه بالعقل الرياضي، وأكد بأنه يستطيع، بفضل منهاجه، أن يستخدم عقله في كل شيء، وتابعه في ذلك، مبدئياً خلال ما يزيد على القرنين، جميع العقلانيين، فكانت العلوم الرياضية أو العلوم الفيزيائية النموذج المرسوم لهذا العقل[15]. وتنحصر هذه العقلانية العلمية أو المنهجية في أنها لا تقبل إلا ما عليه برهان بالرياضيات أو بالتجريب. ويتعلق الأمر هنا إذن بمعرفة عقلية، ولكن ذلك لا يعني أن المعرفة لا يمكن أن تكون شيئاً آخر. كما أنه ليس

---

(12) رسل، (برترند): حكمة الغرب، 1، ص 91.

(13) Revel. (J. – F.). **Histoire de la philosophie occidentale**, 1, PP. 243 – 44

(14) Chevalier, (J.): Op. Cit., 1, PP. 494 – 495

(15) Alquié, (F.): *Signification de la philosophie*, P. 129

Perelman, (Ch.). *Rhétorique et philosophie*, P. 110.

كل شيء في الواقع عقلياً. وليس من السهل تمييز حدود ما هو عقلي عن غير العقلي[16].

ويبقى مع ذلك أن العقلانية في جوهرها مناقشة ومجادلة بالعقل وتبادل الحجج، أي مناظرة. وما المعاني الأخرى سوى فروع لهذا الأصل المشترك بين العلم والفلسفة. يرى كارل بوبر أنه إذا كان للفلسفة منهاج فهو النقاش العقلي، إلا أنه ليس خاصاً بالفلسفة، فهو كذلك منهاج العلوم الطبيعية. ويقصد به طرح المشاكل بوضوح، ثم إعمال الفكر النقدي في فحص مختلف الحلول التي تم اقتراحها لهذه المشاكل. ويرى في اللجوء إلى مناجاة النفس علامة على أفول النقاش العقلي[17].



(16) Revel, (J – F) Op. Cit , 2, PP 401 – 402

Rivaud, (E.) (A.): **Histoire de la philosophie**, 1, PP. XIV – XV.

(17) Popper, (K): **La logique de la découverte scientifique**, PP. 13 – 14.

الفصل الثالث

تعدد المناهج الفلسفية

«يوجد بين الفكرة والتجربة هوة سحيقة نحاول بكل قوانا أن نتخطاها عبثاً. ومع ذلك نطمح بلا توان إلى التغلب على هذه الفجوة. بفضل العقل والذكاء والخيال والإيمان والعاطفة والوهم، وكذلك الحماقة عندما لا نجد أي ملاذ آخر».

جوته[1]

ليس في الفلسفة طريق واحد معبد، ولا يمكن أن نمد الفكر الفلسفي بأدوات كلية، أي منهاج شامل، فطريقته تبلى مع كل موضوع يتصدى لمعالجته. «لا يوجد منهاج فلسفي واحد يستطيع أن يجعل أي إنسان قادراً على معالجة موضوعات بكيفية فلسفية، أو أن يحول التأمل العادي إلى تأمل فلسفي. وربما كان من المناهج في الفلسفة بقدر ما تدرسه من مواد»[2].

إن الفلاسفة أحرار في أن يستعملوا، من أجل البحث عن الحقيقة، أي طريق يرونه نافذاً، ولا يستطيع الإنسان، وهو ينظر إلى العالم، أن يمتنع عن سلوك أي نهج يمكن أن يوصله إلى معرفة هذا الكون، «فالفيلسوف ليس ملزماً، على غرار عالم الطبيعة، بإرجاع كل شيء إلى

(1) نقلاً عن:

Lowith, (K.): *de Hegel a nierzsche,* P. 22.

(2) Schmidt, (G.): **«Essai de synthése d'une méthode phénoménologique»**, in: *phé-noménologie hegelienne et husserlienne,* P 32.

الظواهر المحسوسة الخاضعة للملاحظة، وهذا يعني أنه ليس ملزماً بأن يقتصر على المنهج التجريبي» ويعتبر كارل بوبر أنه يوجد من المناهج التي يمكن أن يستخدمها الفيلسوف بقدر ما يريد، فالمهم هنا هو أن تكون لديه مشكلة تستحق النظر، وأن يحاول صادقاً حلها. إن الفيلسوف يستعمل، مثل غيره، حججاً مختلفة أشد الاختلاف، ويستطيع دائماً أن يجعل لبعضها في نسقه وضعاً ثانوياً أو أن يتجاهلها[3]. ويذكر باسكال المنهاج في صيغة الجمع، فهناك من المناهج، أي من الطرائق التي ينبغي أن نبتدعها، بقدر ما يوجد من مشاكل نسعى لحلها[4].

ولا ينبغي أن نعتبر هذا التعدد الذي تقتضيه طبيعة الفلسفة مسيئاً إلى المعرفة الفلسفية. أوَلم يجد العلم نفسه، في مثل ذلك، منبعاً لخصبه وتطوره؟ «يمكن أن نتيقن من أن تعدد المناهج، في أي مستوى تعمل فيه هذه المناهج، لا يمكن أن يسيء إلى وحدة العلم [. . .] إن العلم، بتغييره لمناهجه، يصير منهجياً أكثر، فنحن في عقلانية دائمة»[5].

كما لا يجوز أن نجعل من ضعف بعض الطرائق التي يتخذها الفلاسفة للوصول إلى غاياتهم داعياً لرفضها. إن من يخطىء الجادة لا مناص له من سلوك بنياتها. ولو انتظر الناس الكمال لما تقدموا أبداً[6]. وقد قال لوك: «لا يحق لنا أن نشكو من ضعف مداركنا، إذا نحن

---

(3) Popper, (K.). Op. Cit., PP. 12 – 14.

Perelman, (Ch.): *La nouvelle rhétorique: traité de l'argumentation*,PP. 616 - - 617.

(4) Bréhier, (E.): Op. Cit., II, 1, P. 131.

(5) Bachelard, (G.): *L'engagement rationaliste*, PP. 42 – 43.

(6) لو انتظر اليونانيون البرهان الكامل على أولياتهم، لبقيت الهندسة في حاجة لأن توضع. إن الكمال والاتقان يكونان في النهاية، وكهدفين، لا كشرطين أوليين. انظر:

Serres, (M.): *La système de leibniz et ses modeles mathématiques*, PP. 550 – 551.

استخدمناها فيما قد يعود علينا بالنفع [. . .] فلا عذر لخادم كسول غير لبق ولا يريد القيام بما كلف به في ضوء شمعة، إذا هو تذرع بانعدام وضح النهار» وشغل الفلاسفة السابقون على سقراط أنفسهم بمجهود «لا يشوبه الهوى الشخصي، محاولين به أن يفهموا العالم، وقد حسبوا فهم العالم أيسر مما هو على حقيقته، ولكنهم، بغير هذا التفاؤل، لم يكن من الممكن لهم أن يشجعوا فيبدأوا المسير»[7].

ولا يكفي، لتوضيح هذا التعدد، أن نرجع إلى ما قاله الفلاسفة عن مناهجهم، فإن أغلب ما يستعملونه من طرق لا يظهر إلا إذا حللنا أقوالهم ونتاجهم كما سنرى.

المناهج الضمنية والمناهج الصريحة

ينبغي التمييز بين نوعين من المناهج الفلسفية، إن لم يختلفا في طبيعتهما فإنهما يتميزان من حيث كيفية حضورهما فيما كتبه الفيلسوف.

أولاً، مناهج مستخدمة عملياً عند الفلاسفة، ونستخلصها من كتاباتهم بعد أن تفلسفوا، أي أننا نستخرج طرائق المعرفة عند الفيلسوف بعد أن تتم هذه المعرفة، فهي مناهج لم يخصها صاحبها بحديث عنها أو بخطاب في المنهج، ونكون إذن في حاجة إلى أن نحلل نتاج الفيلسوف لنعرف هذه المناهج، سواء كان سكوته عنها صادراً عن قصد أو لا. وقد تحدث ياسبرز مثلاً عما أنجزه كانط بواسطة مناهج، ربما لم يكن واعياً بها تماماً[8].

ويرى سبينوزا أن المنهاج لا يسبق المعرفة الفلسفية ولا يلحقها، ولا نستطيع بعد أن ينتهي التفلسف، أن نستخلص منه المنهاج بنوع من التأمل الباطني. إنه لا يمكن وضع «خطاب في المنهج» يسبق الفلسفة، فالمنهاج

---

(7) لفجوى، (آرثر): **سلسلة الوجود الكبرى**، ص. 48. رسل، (برترند): **المرجع السابق**، 1، ص. 126 - 127.

(8) Jaspers, (K.): Op. Cit., 3. P. 86.

والنظرية، أو الشكل والمحتوى لا ينفصلان[9].

ولكن، هل نستطيع كما قال ياسبرز، إذا ما وضحنا من الوجهة المنهجية تفكير فيلسوف ما، أن نعبر عما في هذا التفكير من تشابك غير شعوري بتشابك شعوري يمكن تمييز خيوطه تمييزاً تاماً؟[10]. إنه لا مناص من هذا العمل إذا ما أردنا أن نفهم طبيعة الفكر الفلسفي وأن نتهيأ لممارسته.

ثانياً، مناهج قام أصحابها بتقنينها وتبريرها، وهي، إذن حسب الظاهر على الأقل، وليدة بحث في المعرفة قبل المعرفة، وقد تكون عند الفيلسوف موضوع خطاب مفصل مثلما صنع ديكارت، أو إشارات قصيرة كما عند هرقليطس الذي افتتح كتابه بإعلان واضح عن المنهج الذي يقصد اتباعه:

1 - [. . .] إن منهجي أن أميز كل شيء حسب طبيعته، وأن أعين سلوكه.

2 - ينبغي أن نترك أنفسنا يقودها ما هو عام للجميع [. . .].

3 - إن الذين يحبون الحكمة ينبغي أن يتعرفوا على جزئيات كثيرة»[11].

وسوف يتجلى لنا أن النمط الأول أقرب إلى تمييز الخطاب الفلسفي، لأن الثاني يعبر، في الأغلب كما سنرى عند أرسطو و (ديكارت) مثلاً، عن مطمح لا يلبث أصحابه أن يحسوا أنه بعيد المنال.

---

(9) Belaval, (y.s i.d. de) **Histoire de la philosophie**, 2, PP. 456 – 57

(10) Jaspers, (K.): Op. Cit., P. 86.

(11) النشار، (علي سامي) وأبو ريان، (محمد علي) والراجحي، (عبده): **هيراقليطس**، ص. 25، 27.

أنواع المناهج

لا يعني تعدد المناهج أنها تُتخذ جميعاً لنفس الغاية، فهي تتنوع حسب مقاصد الفيلسوف ومراحل تفلسفه. ولذا ارتأينا أن نميز فيها بين ثلاثة أنواع أو مجموعات:

أولاً، مناهج الاكتشاف أو التعلم، ويدخل فيها الحدس والتحليل الرياضي، أو طريقة الفرض، والتحليل اللغوي، الخ.

ثانياً، مناهج الاستدلال التي ينبغي التمييز فيها بين نوعين اثنين على الخصوص:

1 ـ **طرائق البرهان**، أو ما اعتبره أصحابه برهاناً. فقد قامت الفلسفة زمناً طويلاً، ابتداء من التحليلات الثانية لأرسطو على الأقل، على المنطق في تحديدها لمنهاجها. ذلك أننا نستطيع أن نستخرج من الأرجانون نظرية في العلم تتميز بالصرامة ولا تترك مجالاً لغير البرهان واليقين.

2 ـ **طرائق الاقناع**. ذلك أن الفيلسوف، وإن قلنا بضرورة البرهان في الفلسفة، يكون، كما قال أفلوطين متبعاً ما قاله أفلاطون في القوانين، مضطراً بعد البرهان على دعواه، إلى أن يقنع بها المستمع أو القارىء. ولا يتعلق الأمر في الاقناع بمستمع مجرد تتم موافقته عن طريق الاستدلال الخالص، ولكن بمستمع عيني يجري إقناعه بوسائل جدلية متعارفة. وإننا ندرك الفرق بين الفكر الذي يدلي بالبرهان، والفكر الذي لا يدلي به، إلا أن الاختيار البشري لا يفرق بين هذا وذاك، ولا يتشبث بذلك، فهو مرتبط من الوجهة الوجودية والسكولوجية والاجتماعية بعوامل غير عقلية[12].

ثالثاً، مناهج التعليم والتبليغ، وتحظى، إلى جنب النوعين الآخرين، بعناية الفيلسوف ويراعيها فيما يقول ويكتب. ولا ينبغي النظر إلى العلاقة بين التبليغ وصياغة الفكر الفلسفي، من خلال مقولة «الظاهر ـ الباطن»،

---

(12) Revel, (J. – F.): Op. Cit., 2, P. 383.

إذ لا يمكن الفصل هنا بين الشكل والعمق ولو عن طريق التجريد، فالشكل يعطي للباطن صورته، والباطن يستدعي الشكل. ومن هنا جاء سعي أغلب الفلاسفة إلى النوع الأدبي الأنسب للاتصال بالآخر. وإذا ما كتب بعضهم لأساتذة الفلسفة فإن آخرين يكتبون لكل من يقبل أن يجهد فكره في قراءتهم[13].

وقد اعتبر أفلاطون أنه لا يكفي أن نعرف الحقيقة، وإنما يجب كذلك أن نبلغها لكي يتقبلها الآخرون. ولذا كان لا بد من خطابة، إلا أنها، كما قال في محاورة فايدروس، خطابة جديرة بالآلهة أنفسهم (273 هـ)، وإن كانت مهمة الفيلسوف الجوهرية هي إثبات الحقيقة.

وكتب ديكارت باللغة الفرنسية **الخطاب في المنهج** ليستمع إليه كل ذي عقل سليم، بمن فيهم النساء، وضمنه قسماً يقص فيه حياته. كما استخدم طريقة التأملات، وطريقة الكتاب الدراسي المخصص للأساتذة في مبادئه الفلسفية. وكتب الرسائل، وبدأ محاورة بعنوان **البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي**. وقال في رسالة إلى (مرسين) (31 - 10 - 1640): «لقد عزمت على أن أكتب فلسفتي في نظام بحيث يسهل تعلمها»[14].

وعرض برجسون نظرياته في النفس والجسد والذاكرة عرضاً مبسطاً في **الطاقة الروحية**، واتخذ جابرييل مارسل الجريدة الميتافيزيقية وسيلة لتعبيره الفلسفي.

هذا، وإن المتحدثين عن المنهاج في الفلسفة، قلما يقفون عند هذا النوع الثالث، وإنما ينظرون إلى أحد النوعين الأولين، فيركز البعض على طرق الاكتشاف. ويدخل هنا كل الذين لا يتحدثون، بصدد الفلسفة، إلا عن الحدس والتأمل، أو الملكات العقلية العليا. ويصرف آخرون عنايتهم

---

(13) Gouhier, (H.): Op. Cit., PP. 64 – 65.

(14) Perelman, (Ch.): *Le champs de L'arcumentation*, P 14.

إلى البرهان. فقد خضع خطاب الفلسفة الكلاسيكي، في مقصده على الأقل، لمنطق أرسطو، من غير أن يعني ذلك أن الفلسفة لا تتبع طرقاً أعمق أو أقل صراحة من طرائق الارجانون «غير أن التحالف بين المنطق والخطاب الفلسفي أصبح مألوفاً، بحيث أن الأسباب الداعية إليه قد عفى عليها النسيان [...] فقد سعى هذا المنطق لأن يكون، لا منطق الرياضيات فحسب، وإنما كذلك منطق سائر الفكر بما فيه الفكر الفلسفي، إن لم نقل الفكر الفلسفي بالدرجة الأولى»[15].

إن الحديث عن المنهاج يقتضي أن لا نغفل مرحلتيه المتكاملتين، فبعد الاكتشاف يأتي دور الاستدلال وتقديم الحجج. وقد نبه أرسطو، في الارجانون وغيره، إلى التمييز بين المنهاج الذي يستخدم في البرهان ومنهاج التعلم، ففي البرهان تكون نقطة الانطلاق هي ما كان معروفاً بكيفية مطلقة، بينما ننطلق في عملية التعلم مما كان معروفاً لدينا أكثر، أي المعطيات المباشرة في التجربة[16].

البنية المنهجية للفلسفات

لا يتفق الفلاسفة في استعمال مناهج معينة، كما لا يعتمد الفيلسوف الواحد على نفس المنهاج أو المناهج في مجموع فلسفته. إن تقدم الفكر الفلسفي، كما قال (دلبوس)، لم ينحصر فقط في السعي إلى زيادة التدقيق في صياغة مشاكله، وإنما كذلك في البحث عن منهاج له، هذا المنهاج الذي يتحور حسب طبيعة المشكل الذي يريد الفيلسوف حله والمغزى الذي يتابع فيه الحل. «وفي كل الأحوال يكون من العبث أن نزعم أننا نستطيع أن نبت خارج النظريات في شأن طبيعة المناهج التي ينبغي استعمالها ومغزى المشاكل التي نريد دراستها»[17].

---

(15) Dubarle, (D.) et Doz, (A.): *Logique et dialectique*, PP. 60 – 61.

(16) Lioyd, (G.E.R.): op. Cit , PP 121 – 122.

(17) Delbos, (V): **«Philosophie»**, in: *La Grande encyclopédie.*

إن كل فلسفة تُؤثر أنماطاً من الحجج وتبعد أخرى، بل إننا قد نجد مدرسة أو جيلا يهيمن عليه ويطبعه شكل من أشكال الاستدلال، أو حيلة من حيل المنطق، فلا يوجد منطق خاص بالفلسفة ومحدد في بعض الأنماط، ويشكل تقنية كلية تتحكم في جميع الفلسفات. إنه لا توجد بنية عامة، وإنما بنيات خاصة بكل فلسفة، ولا تنفصل عما يرتبط بها من محتوى[18].

وإذا ما كان المميز العام للنسق الفلسفي آتياً، بعد الألفاظ التي طرح فيها المشكل الفلسفي، من المنهاج المتبع، فإن هذا نتيجة لاختيار حر من بين المناهج المتعددة التي يمكن أن تؤدي إلى الحل[19]. ويمكن أن نقول، مع بيرلمان بصدد هذا الاختيار، أن هناك نوعين من الفلاسفة:

□ فلاسفة ينطلقون من بعض النظريات المقبولة ويقولون أن هذه المناهج يمكن أن تطبق على هذه المسألة أو تلك. وحيث لا يمكن تطبيقها يقولون أن هذه المسائل لا معنى لها. فيجعلون الأسبقية إذن للمنهاج.

□ فلاسفة يقبلون أسبقية المسألة، ويعتبرون أن هناك مسائل تهم الإنسان، ويبحثون عن المناهج التي تسمح بحلها على أفضل وجه.

وفي كلتا الحالتين نجد تلاحماً بين نوع المسألة ونوع الحجج التي تسمح بحلها. وينعكس هذا التلاحم أحياناً على طريقة تصنيف الفلاسفة أو الفلسفات. ولذا نجد دائماً تقابلاً مثلاً بين فلاسفة ألهمت فكرهم طرائق الرياضيات، وفلاسفة تأثروا على الخصوص بالعلوم التجريبية[20].

---

(18) انظر مثلاً:

لفجوي، (آرثر): المرجع السابق، ص. 50 - 51.

Perelman, (Ch.): *L'empire rhétorique*, P. 155.

Gueroult, (M.): *Histoire de L'histoire de la philosophie*, PP. 39, 118.

(19) Boutroux, (E.). «E. Zeller», P. 142.

(20) انظر، في شأن الطرائق المختلفة التي يمكن بها تصنيف الفلاسفة:

Tatarkiewics, (L.): **«L'histoire de la philosophie et l'art de l'écrire»**, in: *diogène*, 20, 1957, PP. 68 – 73.

ويبين (رسل) مثلاً ما بين الفلسفة البريطانية وفلسفة القارة من اختلاف في المنهج، فالأولى، حين تتخذ مبدأ عاماً معيناً، تعمد إلى إثباته استقرائياً بفحص تطبيقاته المتنوعة. وهكذا نجد عند لوك وهيوم نتيجة صغيرة نسبياً تستخلص من مسح عريض لوقائع كثيرة، بينما يقدم لنا ليبنتز بناء واسعاً من الاستنباط على شكل هرم قائم على رأسه فوق نقطة دقيقة هي المبدأ المنطقي الذي ينطلق منه. وقد ظل هذا الاختلاف في المنهج قائماً دونما تغيير(21).

وقد نتساءل، في نهاية الأمر، إلى أي حد تبلغ هذه الطرائق مقصدها؟ وهل ينتهي الفيلسوف، بعد أن مارسها وقلب وجوهها، إلى الرضى عنها؟ لو وفقت الفلسفة إلى ذلك لما بقيت فلسفة، ولا انقلبت علماً كما أراده لها أحياناً فلاسفة كبار. فهل نسير مع أفلاطون الذي أفصح، في **الرسالة السابعة** وفي **محاورة فايدروس**، عما شكل باطن فكره منذ شبابه فقال بأن المهم في الفلسفة لا يمكن التعبير عنه بكيفية مرضية، لا بالكتابة ولا باللفظ، وعلى الخصوص في التعليم المدرسي. «إن النصوص لا يمكن أن تقول إلا ما تقوله، ولو سألناها لما نطقت. وهي تقع في يد من يفهمها وفي يد من لم توجه إليه» (فايدروس 275 جـ) وإن التبليغ الحقيقي لا يكون إلا من إنسان لإنسان، ولا يوجه لكل أحد، وإنما للنفس المتقبلة التي اختارت معلمها. وعندئذ ترتسم الكلمة في نفس المتعلم(22).

---

(21) رسل، (برترند): **تاريخ الفلسفة الغربية**، 3 ص. 226 – 227.

(22) Jaspers, (K.): Op. Cit., 2, P. 61.

اختار محمود زيدان، في كتابه **مناهج البحث الفلسفي**، خمسة مناهج: الفرض، التمثيل، الشك واليقين، منهاج الظواهر، التحليل المعاصر. ونلاحظ، علاوة على اعتباره اليقين منهجاً مثلاً، ما يلي:

1 ـ انه لا يبحث في المناهج التي اختلطت بالمذاهب الفلسفية بحيث لا يمكن =

إن هذا القول يقودنا إلى دور التهيئة في الفلسفة، وارتباط القدرة على التفلسف بالمرور من مرحلتها كما اعتقد ذلك عدد من الفلاسفة.

= عزلها. مع أن هذا الصنف أكثر تنوعاً وأحوج إلى الدراسة مما هو صريح عند الفلاسفة.

2 ـ يجمع المناهج كلها في التحليل والتركيب، أو التحليل والفرض. ولا نرى مبرراً لهذا الجمع من جهة، والفرض ليس تركيباً من جهة أخرى، كما أن التحليل لا يعني هنا ما قاله من أنه مراجعة ما لدينا من أقوال السابقين وتناولها تناولاً نقدياً. (ص. 122، 133، 135).

الفصل الرابع

مناهج الاكتشاف

نجمع تحت هذا العنوان عدداً من الطرق التي يعتبر الفلاسفة أنها الوسيلة إلى اكتشاف الحقيقة، أو معرفة المجهول، أو التعلم كما قال أرسطو. ويتحدث عنها أصحابها من حيث أنها أوصلتهم أو يمكن أن توصل من يسلكها إلى ما يتطلع إليه من معرفة بالكون أو تفسير لمظاهره، وقد نحتاج إلى استخلاص هذه الطرق من كتاباتهم، ولكنها ليست مرتبطة، كما ظن البعض، بملكات عقلية عليا تخرج عن نطاق المعرفة الممارسة في مختلف العلوم، فهي مقيدة بشروط أو تخضع لقواعد، كما تتطلب تمريناً قبل الإقدام على استخدامها. وهي:

الحدس - التمثيل - المثال - الاستقراء - التحليل اللغوي - التقابل - المفارقات - الاحراج - التحليل الرياضي - القسمة.

وقد يتخذ الفيلسوف بعض هذه الطرق لغير البحث والاكتشاف، بأن يستغلها لغاية الاقناع بنظريته أو لتسهيل تبليغها إلى المستمع أو القارىء. فمناهج كالتمثيل والمثال والقسمة والتحليل اللغوي تصلح كذلك للاقناع مثلما يستفاد منها في التبليغ أو التعليم.

ولكنا آثرنا إدراجها هنا لما أولاه لها بعض الفلاسفة من دور بارز في عملية المعرفة، أو تقوم به فعلاً في بعض الفلسفات.

ونبدأ هذه المناهج بالحدس لأنه أبرزها وأشهرها من جهة، ولا يكون لغير الاكتشاف من جهة أخرى.

1 ـ الحدس

ترتبط الفلسفة في كثير من الكتابات بالحدس الذي هو إدراك الأشياء في وجودها أو ماهيتها إدراكاً مباشراً غير نظري، إنه، كما قال برجسون، نفوذ إلى الأشياء بدل الدوران حولها[1].

ولا يوجد أي سبب مقبول لأن نقصر في الميدان العقلي استعمال لفظ الحدس على الحالات التي يتم فيها إدراك الموضوع إدراكاً واضحاً تماماً، فهناك في الواقع درجات في وضوح الرؤ يا[2].

وقد يتخذ الحدس صورة أخرى ليست عقلية خالصة. وهذا ما وصفه فلاسفة، مثل شوبنهور وبرجسون على الخصوص، تحت اسم الحدس العقلي، فهو مشروط بحالة وجدانية تكون أساساً للتعاطف[3].

إن الحدس عند أصحابه غاية ينبغي بلوغها، لا على سبيل تقدم الفكر في مراحل متتالية بفضل المنطق المعطى لكل إنسان، وإنما «بطفرة فجائية يرقى المرء بواسطتها إلى صعيد للرؤ يا يختلف كل الاختلاف في مبادئه عن مستوى الادراك البحت»[4].

يرى أفلاطون أن الفلسفة ضرب من الرؤ ية، أي رؤ ية الحقيقة، فالعقل يستطيع حقاً أن يستدل على وجود الله بالنظر في العالم، ولكن الله أو الخير المطلق هو فوق الحس والعقل. وهكذا يشير أفلاطون في عدد من المحاورات إلى طريق للمعرفة يفوق طريق العقل بمعناه المعتاد، ولا تبلغه النفس إلا بعد رياضة طويلة[5]. فقد اعتبر أفلاطون، في

---

(1) أنظر هنا: «أي منهاج؟» في الفصل الأول.

(2) Jolivet, (R): «L'intuition intellectuelle et le problème de la métophysique», in: *Archives de philosophie,* XI, 2, PP. 6, 10.

(3) Ibid P. 64.

(4) لفجوى، (آرثر): المرجع السابق، ص. 52.

(5) بلدي، (نجيب): تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية، ص. 108 – 109.

الجمهورية مثلاً، أنه لا يوجد منهاج أجمل من الجدل الذي هو من نعم الله على البشر، إلا أنه تراجع، في محاورة البرمنيدس، حيث لم يعد الجدل عنده أسمى العلوم، وإنما صار نوعاً من الرياضة، فالمرء يحتاج وراء الجدل إلى الحدس[6]. إن أعمق نظريات أفلاطون هي مما لا يتيسر التعبير عنه لفظياً «من جراء الوهن الكامن في اللغة» ولا يستطيع الوقوف عليها إلا من تأهل برياضة العقل لاشراقة الحدس[7].

ويصف أرسطو العلم بأنه برهان أو استنباط، إلا أن كل استنباط يكون من شيء هو في نهاية الأمر غير مستنبط. ولا بد إذن من أن نقبل وجود معرفة أعلى من العلم ذاته، وهي الحدس، ولا يوجد منفذ غير ذلك.

يحدثنا أرسطو، في الفصل الأخير من **التحليلات الثانية**، عن معرفة المبادىء، إذ كيف تستطيع نفوسنا أن تصل إلى هذه المبادىء من دون أن تكون لنا ملكة أو قوة تسمح لنا باكتسابها؟ فما هي هذه القوة؟ يقول أرسطو أنه يجب أن تكون هذه القوة أعلى في الصحة من المبادىء ذاتها. ويدل ما قاله أرسطو هنا، بخلاف ما يراه البعض، على أن هذه القوة أعلى من مستوى العلم، وأكثر صحة كذلك من المبادىء التي يعرفنا بها[8].

وهذا ما عبر عنه أرسطو، في **الأخلاق النيقوماخية**، بقوله أن الحدس هو الذي يدرك المبادىء، «وإذا كانت الاستعدادات هي العلم والفطنة والحكمة والعقل، وإذا كان ثلاثة فيها لا يمكن أن تقوم بأي دور في إدراك المبادىء، (أقصد الفطنة والعلم والحكمة)، فيبقى أن العقل العياني هو الذي يدركها»[9].

---

(6) Aubenque, (P.): Op. cit., PP. 392 – 393.

(7) لفجوى، (آرثر): المرجع السابق، ص. 81.

(8) Aubenque *Le problème de l'être chez aristote,* P. 56.

Gilson, (E.): *Introduction à la philosophie chrétienne,* PP. 117 – 118.

(9) أرسطو، **الأخلاق النيقوماخية**، المقالة السادسة، 6، 1141، أ 1 – 6.

وإذا ما كان الأمر يتعلق، فيما يبدو، بالفرق بين التفكير النظري والتأمل الحدسي، فإن البعض لم يتردد في تصنيف أرسطو مع الفلاسفة الذين قابلوا بين العلم والإيمان[10].

واعتبر ديكارت أن أنماط المعرفة العادية ليست سوى أشكال دنيا من المعرفة «فقد كان هناك في كل زمان رجال عظماء حاولوا أن يجدوا درجة خامسة للوصول إلى الحكمة، وهي أعلى وأضمن [...] وهي البحث عن العلل الأولى والمبادىء الحقيقية»[11].

وللعقل عنده فعلان يوصلان إلى المعرفة، وهما الحدس من جهة، والاستنباط من جهة أخرى. «ولكن، إذا كان الحدس يضمن للإنسان الوصول إلى الحقيقة، فلماذا وجب أن نرجع إلى فعل آخر، هو الاستنباط؟ والجواب هو أن الموضوعات التي تمثل أمام الإنسان مركبة معقدة، أي أن المسائل ليست من البساطة بحيث يمكن الاكتفاء فيها بالحدس»[12].

وظهر، في نهاية القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين، هذه الفكرة الجديدة، وهي أنه يوجد إلى جانب المعرفة العلمية مكان لمعرفة أخرى يمكن أن تكون مستقلة تماماً، وقابلة للتقدم إلى غير نهاية. وقد اتبع برجسون وهصرل هذا الطريق الجديد، ولكن، بمنهاجين متمايزين جداً، فالأول يرتكز على أنه إذا ما نجحت المعرفة العقلية في العلم الذي هو أحد الاتجاهين الممكنين، فإن الاتجاه الثاني يبقى مفتوحاً لنمط مختلف من المعرفة. وحاول هصرل أن يبرز، تحت المستوى المكاني - الزماني أو العالم، عالماً من الماهيات التي يتم الوصول إليها عن طريق

---

(10) Aubenque, (P.): Op. Cit., P. 336 n.

(11) نقلاً عن:

Janet, (P.) et Séailles, (G.): Op. Cit., P. 11.

(12) بلدي، (نجيب): **دروس في تاريخ الفلسفة**، ص. 75.

«الوضع بين قوسين»، وذلك بالنزول تحت المستوى الأول[13].

وينبغي التركيز هنا على أمرين اثنين:

أولاً، وجود حالتين من الحدس، ذلك أن كل من أبدع أي نوع من أنواع الخلق المبتكر، قد أحس قليلاً أو كثيراً إما بالحالة التي تبتدىء فيها الحقيقة أو الجمال بعد جهد طويل، أو بالحالة التي يخيل فيها لصاحبها أن قد تبدت له فيها الحقيقة أو الجمال. ولذا «فإن ما قد يبدو لصاحبه لمحة مباغتة من التجلي، ربما كانت مضللة، ولا بد من سبرها ونحن في حالة الصحو العقلي»[14].

ثانياً، إن الحدس ليس منهاجاً، وإنما هو، كما قال ديكارت، فعل من أفعال العقل. ودور المنهاج أن يبين لنا كيف نستخدم أفعال العقل لاكتشاف الحقيقة، ولكي لا نقع في الخطأ عند استخدامنا لهذه الأفعال. وقد وضع ديكارت كتاب (القواعد لقيادة العقل) من أجل قيادة أفعال العقل، ومنها الحدس، إلى أن تصل إلى معرفة كل الأشياء[15].

يقتضي الحدس إذن لكي يقوم بدوره في التفلسف شيئين اثنين:

أ) اعداداً خاصاً في البداية، فقد طالب أفلاطون الفلاسفة بخمس سنوات من الدراسات الجدلية، وبالتالي بجهود شاقة قبل الوصول إلى قمة الحدس العقلي الذي يسمح برؤية المعاني[16].

ويرى ديكارت أن اليقين قائم في الحدس لبساطة موضوعه، ولصدوره عن عقل صاف منتبه، ولكنه ينصح في منهاجه بالتهيؤ للحدس وممارسته على خير وجه. «أما التهيؤ فيتم بعدة شروط، منها تجنب

---

(13) Piaget, (J.): *Sagesse et illusions de la philosophie*, PP. 123 - 124.

(14) رسل، (برترند): المرجع السابق، 1، ص. 204 - 205.

(15) بلدي، (نجيب): المرجع السابق، ص. 75.

Brehier, (E.): Op. Cit., II, 1, PP. 60 - 61.

(16) Gurvitch, (G.): *Dialectique et sociologie*, P. 45.

السرعة والتهور، وتعويد النفس الصبر والأناة في الأمور العقلية على نحو ما يتم في الأمور الخلقية، وتحريرها من الأحكام السابقة التي تأصلت فيها منذ عهد بعيد دون إمعان أو تمحيص، ثم تصفيتها من أحكام الحس والخيال فيما أمكن معرفته بالعقل وحده. أما ممارسة البصيرة على خير وجه فتتم بفضل الانتباه ومضاعفته حتى يصبح في النفس عادة وطبيعة ثانية، وتتم أيضاً بإثارة الولع في النفس بالبسائط، ودعوتها إلى عدم إهمال الأمور الميسورة التي لا يمكن معرفتها إلا بالبصيرة»[17].

ويظن البعض أن الحدس البرجسوني موهبة، مع أنه كما قال (باشلار)، يتطلب تمريناً وقلباً لجميع العادات الفكرية التي اكتسبناها خلال عملنا في العالم الخارجي[18].

ب) عرض الحدس، بعد تحققه، على محك النظر وتمحيصه، «إن تحليل الحدس يؤدي إلى إبراز مكونيه غير المتميزين، وهما التجربة والاستنتاج الاستنباطي»[19].

ولا يخرج عن هذا الاعتبار ما كان من الفلسفات قائماً على أساس العاطفة أو الحدس اللاعقلي، فنظرياتها لا تعد فلسفية إلا لأنها تثبت حقوق الملكات غير العقلية في الوصول إلى المعرفة عن طريق استعمال العقل وإخضاع عناصر تلك الملكات لتنظيم عقلي[20]. «يجب على كل نظرية لا عقلية تريد أن تكون فلسفية أن تنبني على براهين، وأن تدل على اللاعقلانية بواسطة العقل والاستدلال»[21].

ولا يكفي إذن أن نقول عن الحدس، كما صنع بيرلمان، أنه لا يميز

---

(17) بلدي، (نجيب): ديكارت، ص. 67 – 68.

(18) Bachelard, (G.): Op Cit, P. 157

(19) Piaget, (J.): Op. Cit., P. 160.

(20) Gueroult, (M.)1 *Philosophie de L'histoire de la philosophie,* P. 50.

(21) Ibid. P. 84

الفيلسوف عن غير الفيلسوف، فقد يكون حدساً أحمق[22]. بل يجب أن نبين كيف يمكننا تمييز حدس الفيلسوف عن غيره.

إن مثل أنماط الحدس كمثل أشكال الاستدلال في أنها لا بد من أن نسيطر عليها إذا ما أردنا أن تكون مفيدة.

وإذا ما اعتبر هصرل أن الفينومينولوجيا فلسفة حدس، وهو نظرة يمكن أن يجربها كل أحد. إلا أنه يوجد مع ذلك منهاج يمكن أن يقودنا إليه، وهو تعليق الحكم أو «الوضع بين قوسين»، أي إبعاد كل ما يمنع حسن الرؤ يا. ويريد منا هصرل إذن أن نقوم بتطهير عسير ويكلف النفس كثيراً[23].

بل ان بعض الفلاسفة لا يستنجد بالحدس إلا في نهاية المطاف بعد أن يكل العقل في طرقه الاستدلالية، فلا يلجأ أفلاطون إلى الحدس إلا بعد أن يسلك سبيل الجدل. ويقودنا أفلوطين بواسطة استدلالات محكمة إلى حد النقطة التي يفقد فيها الاستدلال قوته، ولا يبقى لنا سوى طريق الحدس، ويقول: «إن من يريد أن يتجاوز العقل من دون أن يمر عن طريقه، يتعرض للسقوط إلى أسفل سافلين»[24].

إننا، إذا أغفلنا ذلك، «سنغالي في الاستنجاد بالحدس الداخلي عند ما لا نستطيع أن ننتج أي أساس آخر للمعرفة»[25].

وتحدث ماجد فخري عما عاناه ابن سينا في تعبيره الفلسفي، وذلك على غرار أفلاطون، وهي معاناة «تنطوي على أكثر من مشكلة الاصطلاح المجازي والأسطوري، هي التعبير الظاهر عن عدم الرضا عن أشكال التدليل الفلسفي النظري، والرغبة الملحة في تخطيه أو تجاوزه

---

(22) Perelman, (Ch.): *Le champs de L'argumentation*, P. 326.

(23) Berger *Phénoménologie de temps et prospective*, PP. 27, 33.

(24) Rivaud, (A.): Op. Cit., I, P. 525.

(25) Frege, (G.): *Les fondements de L'arithmétique*, Paris: Seuil, 1970, P. 140.

باستحداث مصطلح جديد أكثر تجاوباً مع رؤ ى النفس»[26].

ويتبين من هنا أن الحدس الفلسفي غير الالهام أو الاشراق الصوفي، فهذه الطريقة، كما قال ابن رشد، «وإن سلمنا بوجودها فإنها ليست عامة للناس، بما هم ناس»[27]، وليست من أسباب المعرفة بصحة الشيء. إن النظر، فيما يرى ابن طفيل، أقصى ما يفضي بنا إلى عتبة التجربة الصوفية[28].

واعتبر برجسون أيضاً أن الحدس الصوفي من ميدان الغيب، ولا نستطيع أن نقيم عليه الحقائق العقلية الخالصة[29].

ومع ذلك فإن الميتافيزيقا لا تفتأ تصبو إلى التجربة الصوفية، وإن كانت، كما قال ماريتان، لا تقتضي هذه التجربة من أجل أن يتم تكونها، فلا يمكن أن نقول عن الحدس الصوفي أنه من المستوى الطبيعي، أما إذا قلنا أنه مما فوق الطبيعة، فإنه يكون من الخلط إدراجه في الفلسفة[30].

هذا، وقد لا يستطيع المرء حدس الأشياء مباشرة، فيلجأ من أجل إدراكها إلى وسائل غير مباشرة. وهنا أيضاً يسعفه الحدس أو نوع من الحدس، فيحدس التماثلات بين الأشياء، بين مجهولها ومعلومها، ويعرف الأول من خلال الثاني الذي يتخذه عندئذ نموذجاً أو مثالاً كما سنرى.

2 ـ التمثيل

يدل الاستدلال بالتمثيل أو التمثيل كما يقال اختصاراً[31]، في معناه

---

(26) فخري، (ماجد): المرجع السابق، ص. 208 - 209.

(27) ابن رشد: **مناهج الأدلة**، ص. 149.

(28) فخري، (ماجد): **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص. 364 - 365.

(29) Jolivet, (R.): Op. Cit., P. 107.

(30) Maritan (J.) *Distinguer pour unir*, PP. 549 – 550, 561 – 562.

(31) **Raisonnement par analogie ou analogie.**

الأصلي والدقيق، على فكرة التساوي بين نسبتين، أي التناسب بين أربعة حدود تتألف من زوجين اثنين كما يلي:

ان نسبة أ إلى ب كنسبة جـ إلى د

وعن طريق القلب تصبح:

نسبة أ إلى جـ كنسبة ب إلى د

وهذا استدلال دقيق، ففيه ضبط للحدود ولما بينها من علاقات. وبدون هذا الضبط لا يكون للتمثيل سوى معنى ضعيف.

ويسمي الرياضيون هذا النوع بالتناسب الهندسي. وقد سبق الفيثاغوريون بتحليلهم للأصوات، فيما يبدو، إلى تطبيق هذه الفكرة على الظاهرات الفيزيائية، ثم سمح تحليل أفلاطون وأرسطو لعملية الحكم بنقل هذا التمثيل إلى المعاني الأخلاقية[32].

وهكذا فإنه لا يوجد تمثيل إلا حين نثبت تماثلاً بين نسبتين لا بين حدين. وعندما يتحدث أرسطو عن التمثيل لا يتعلق الأمر إلا بتمثيل التناسب الذي يقتضي تناظراً بين سلسلتين من الحدود[33].

إن تمثيل التناسب يفيد تشابهاً باطنياً، كقولنا بأن نسبة المعرفة الحسية إلى الحيوان كنسبة المعرفة الحسية ـ العقلية إلى الإنسان، أو:

المعرفة الحسية	**المعرفة الحسية ـ العقلية**
الحيوان	**الإنسان**

ومن المهم أن نلاحظ أن أرسطو لا ينصف التمثيل في أي مكان بين أنواع الاستدلال التي يصفها وصفاً منطقياً، وهي القياس والاستقراء

---

(32) Dorolle, (M.): *La raisonnement par analogie,* PP. 1 – 3.

(33) Aubenque, (P.): Op. Cit , P. 205.

Kalinowski, (G.): *L'impossiblemétaphysique,* PP. 212 – 213.

والبرهان بالمثال. أما التمثيل فيذكره كوسيلة للاستدلال[34].

يقول أرسطو في التحليلات الأولى: «ليس المثال كجزء إلى كل، ولا ككل إلى جزء، وكنحو ما يكون في القياس، ولكن كجزء إلى جزء. وذلك حينما تكون الحالتان الجزئيتان تابعتين لحد واحد، واحداهما معروفة»(128).

وقد تنحصر حدود التناسب في ثلاثة: إذ يوجد أحدها مرتين، أي أنه يقوم مقام حدين، فيقال مثلاً أن نسبة أ إلى ب كنسبة ب إلى جـ، أو أن ب إلى أ مثل جـ إلى ب، كقول هرقليطس: إن الرجل بالنسبة إلى الآلهة ضعيف كالطفل بالنسبة للرجل. ولكن الحد المشترك يختلف باختلاف استعماله، فإن الحدود الثلاثة يمكن تحليلها إلى تمثيل ذي أربعة حدود[35].

ونجد كذلك عند أرسطو فكرة التناسب بالفروق، وهو تناسب حسابي يقوم على ثلاثة حدود، مثل: 10، 6، 2، حيث أن 6 هي الوسط الحسابي بين طرفين. ويبقى هذا النوع عند أرسطو محصوراً في الصورة الحسابية، ولا نجد له تطبيقاً إلا فيما له سمة حسابية، مثل الفضيلة التي هي وسط بين طرفين[36]. على خلاف التناسب الهندسي الذي هو عنده وسيلة فكرية واسعة.

وقد تجاور عند أفلاطون الجدل والتمثيل. ويمكن القول أن محاورة **الجمهورية** بأكملها تمثيل طويل قائم بين الشمس في العالم المحسوس، والخير في العالم المعقول. ويصل إلى أوجه في أسطورة الكهف. كما اعتبر أفلاطون أن الرأس بالنسبة إلى الإنسان كنسبة الحكومة إلى المدينة،

---

(34) Dorolle, (M.): Op. Cit., P. 16 n.

(35) Ibid. PP. 2 – 3.

Perelman, (Ch.): *La nouvelle rhétorique*, 2, PP. 504 – 505.

(36) Dorolle, (M.): Op. Cit., PP. 4 – 5.

فالحكومة رأس المدينة، والعقل حكومة الإنسان(37).

وإنا نعرف أهمية الطريقة التمثيلية في العلم الأرسطي، فقد تؤدي إلى تكوين المفاهيم. إن التمثيل وسيلة للتعميم يستخدمها أرسطو في كل ميدان، استعملها في البيولوجيا كما في الأخلاق: فبين مثلاً في الأخلاق النيقوماخية عند تعريف العدالة أن نسبة العقل إلى النفس كنسبة العين إلى الجسد(38).

ويستخدم أرسطو التمثيل بهذا المعنى الهندسي في الخطابة حيث يقول بأن أكبر رجل هو أكبر من أكبر امرأة مثلما أن الرجل أكبر من المرأة، وأن أشهر مثال وأبرزه عند أرسطو هو هذا التناسب الذي يجعله بين الرئة والخياشيم، فالحيوانات التي تعيش في الماء تستعمل الخياشيم كما تستعمل الحيوانات التي تتنفس الهواء الرئة:

الرئة: الهواء: الخياشيم: الماء.

ويمثل كتاب الشعر أيضاً لهذا النوع من التمثيل بأن نسبة الشيخوخة إلى العمر كنسبة المساء إلى النهار، ولذا تسمى الشيخوخة مساء العمر، أو المساء شيخوخة النهار(39).

وهكذا فإن التمثيل الذي يصفه أرسطو، ولو في تطبيقه على الاستدلال الخطابي، هو دائماً تمثيل يذكر صراحة بالتناسب الهندسي، إنه نمط محدد من الفكر يتميز بإيقاع معقد في الانتقال من نسبة إلى نسبة مشابهة(40).

---

(37) Perelman, (Ch.): **«Analogie et métaphore en Science, Poésie et philosophie»**, in: *Revue internationale de philosophie*, 87, fasc. 1, 1969. P. 12.
Secretan, (Ph.): *L'analogie*, PP. 19 – 22.

(38) Dorolle, (M.): Op. Cit., P. 13.

(39) **الخطابة**، III، 10، 1411 أ 1، 63، **الشعر**، 142 ب، 16 – 22.

(40) Dorolle, (M.): Op. Cit. PP. 9 – 10.

لقد جعل أرسطو من التمثيل في هذه الصورة الدقيقة أداة للاكتشاف والبرهان معاً. وكثيراً ما اعتبر التمثيل مجرد وسيلة للايحاء. إن هذا الاستدلال الذي يسمح لنا بأن نستخلص من تماثل الوظائف فكرة جديدة، يشكل أحد المميزات الجوهرية للفكر الأرسطي، فقد لاحظ البعض بأن عمق النظر عند أرسطو لا يتجلى في أي مكان بمثل القوة التي نجدها عنده في اكتشاف التشابهات الخفية، وإن حس التمثيل عنده قوي إلى درجة لا تضاهى، فالاستدلال بالتمثيل يسمح له بأن يتجاوز بدون انقطاع نقص التجربة. إنه ينطلق من الموضوعات المعطاة لكي يثبت الخصائص التي لا يمكن ملاحظتها، أو أنه يأخذ من نسبة معينة نتيجتها ويعممها على نسبة ثانية[41].

أما التشابه بمعنى الكلمة فإنه لا يلعب سوى دور محدود عند أرسطو، وإن كان أحياناً ينجر إلى الخلط بين فكرة التمثيل وفكرة التشابه المبهمة. ويتجلى هذا الانتقال من أحدهما إلى الآخر في مقطع من كتاب **الطوبيقا** حيث يصف التمثيل تحت اسم التشابه: «وينبغي أن نبحث عن التشابه في الأشياء التي توجد في أجناس مختلفة إن كان حال هذا الشيء عند غيره كحال آخر عند آخر. مثال ذلك أن حال العلم عند المعلوم كحال الحس عند المحسوس»[42].

وتطورت نظرية التمثيل عند توماس الأكويني. واستخدم، فيما يبدو، ثلاثة أنماط من التمثيل، ومنها الذي يستجيب لبنية رياضية منطقية. «إن ما كان يطلبه توماس الاكويني من التمثيل هو أن يسمح للميتافيزيقي بأن يتحدث عن الله من غير أن يقع كل لحظة في التباس كامل. ويجب إذن، لكي نتفادى هذا الالتباس، أن نرتكز على النسبة التي تربط المعلول بالعلة، وهي الرباط الوحيد الذي يتيح لنا أن نرتقي، بدون أن نقع في

---

(41) Ibid. PP. 11 - 12.

(42) **المقالة الأولى**، 108 أ 7 وما يليها.

خطأ ما، من المخلوق إلى الخالق»[43].

وتصدر نظرية الوجود، عند إيكارت، عن طريقتين على الأقل: التمثيل والجدل، وهما ليسا متوافقين فحسب، ولكن متكاملين كذلك. ويحتل التمثيل موقعاً مفضلاً في نتاج إيكارت بحيث يمكن أن يسمى هذا النتاج «ميتافيزيقا التمثيل». وإن الصياغة النهائية لهذه الميتافيزيقا هي أن كل ما يصلح بالنسبة لعلاقة المادة/ الصورة، والأجزاء/ الكل، يصح كذلك وبالأولى لعلاقة المخلوق بالخالق، لأن الله هو العلة الأولى بالنسبة لكل العلل، وإن الحجج التي يقدمها (إيكارت) بهذا الصدد يمكن أن تعد بمثابة صياغة خاصة لنظريته النهائية في التمثيل[44].

وجعل (كانط) للتمثيل مكانة متميزة، ويؤكد باستمرار ما للتمثيل من ميزة فلسفية، فهو من الاستدلالات التي لا توصل إلا إلى تخمينات، ولكنها ضرورية لتوسيع نطاق معرفتنا. إن التمثيل هنا، على عكس ما في الرياضيات، تساوي نسبتي كيف، لا نسبتي كم. واعتبر كانط أن تجربتنا للأشياء في الزمان تتضمن بعداً وجودياً يضطرنا إلى اللجوء لمبادىء أخرى لا تسمح ببناء معرفة، وإنما بالدلالة على مجهول. ويقول، في نقده للعقل الخالص تحت عنوان «تمثيلات التجربة»، أنه عندما يكون لدي ثلاثة عناصر فإني لا أستطيع أن أعرف وأعطي قبلياً سوى النسبة إلى العنصر الرابع، لا هذا العنصر الرابع ذاته. وتكون إذن فقط قاعدة للبحث عنه في التجربة، وعلاقة مباشرة لاكتشافه في هذه التجربة[45].

إن استحالة معرفة الله «علمياً» تأتي من عجز الإنسان عن تجاوز نظام الظاهرات الذي ينحصر فيه ذهننا. ولكن ضرورة التفكير في الله عن

(43) Gılson, (E.). *Le thomısme*, PP. 153 – 154.

(44) Libera, (A de): *Le problème de l'etre chez maître eckhart*, PP. 1, 59.

(45) الكتاب الثاني، الفصل الثالث، القسم الثالث.

Dorolle, (M.). Op. Cit , PP. 17 – 21.

Secretan, (Ph.): Op. Cıt., PP. 55 – 62.

طريق التمثيل، متضمنة في الشعور بمحدودية الإنسان وبالشروط الظواهرية للمعرفة[46].

عرف الفلاسفة العرب هذا التمثيل، وسموه «مناسبة». قال ابن رشد مثلاً: «والاستعارة هي إبدال من مناسبة، أعني إذا كان شيء نسبته إلى الثاني نسبة الثالث إلى الرابع»[47]. أما اسم التمثيل فقد أطلقوه على النوع الذي سماه أرسطو البرهان بالمثال، كما سنبينه فيما يلي:

3 ـ المثال

المثال أو الأنموذج شيء أو حدث واقعي أو خيالي يسمح لصاحبه بالاستدلال عن طريق التمثيل، والمقصود بالتمثيل هنا غير معناه الأصلي الذي شرحناه آنفاً، إنه كل استدلال يقوم على التشابه بين الأشياء التي هي موضوع هذا الاستدلال ويستخدم في الاكتشاف مثلما يستغل في الاقناع أو العرض المبسط، وكثيراً ما تستعمل نفس التمثيلات لجميع هذه الغايات[48].

إن التفسير عند اليونان لا يقوم إلا على التسليم بالتماثل بين الحالات في الحياة اليومية وفي الكون. وتأتي بداهة ذلك عندهم من المبدإ الميتافيزيقي الذي يقرر وجود تعاطف بين العالم الأصغر والعالم الأكبر[49]. وسارت الفلسفة على نمط هذا التفسير.

وقد لجأ أفلاطون في محاوراته إلى الأنموذج، وأسند إليه دوراً هاماً

---

(46) Ibid., P. 60.

(47) انظر: أرسطو طاليس: فن الشعر، ص. 202.

(48) Lalande, (A.): **«Analogie»**, in: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.*

Lichnerowicz, (A.), Perroux, (F.) et Gadoffre, (G.s.l.d.de): **Analogie et connaissance**, 2, PP. 223 – 224.

(49) Préaux, (C.): **«La philosophie et la Science dans la pensée grecque»**, P. 82.

في دراسة الواقع وفهمه. «إنه من الصعب، يا صاحبي إذا لم نستخدم الأنموذج، أن نعالج موضوعاً ذا أهمية ما بكيفية مرضية». وتندرج عنده طريقة الأنموذج في منهاجه الجدلي، وترتبط إذن ارتباطاً وثيقاً بفلسفة أفلاطون ذاتها، فالأنموذج تمرين سابق على البحث المخصص لأحد الموضوعات الكبرى، وهكذا نتوقع أن نجد هذه الأمثلة في طليعة البحث الجدلي[50].

ويرى أفلاطون أننا نلجأ كذلك إلى طريقة المثال عندما نريد أن نفهم شيئاً من أشياء الواقع، فلكي نفهم مثلاً فن السياسة ندرس أولاً فن النسيج مقتصرين على حياكة الصوف، ونميز هذه الحياكة عن الأنواع الأخرى بواسطة سلسلة من التقسيمات إلى أن نصل في النهاية إلى صنع الثوب. وهكذا يدخل الأنموذج في منهاج القسمة الجدلي. وفي بداية السوفسطائي مثال آخر، هو الصيد بالخيط. ونجد أيضاً مثال الوحل في تيتياتوس، والنساج في السياسي، والبناء البحري، والسفن، والبناء والبيت في محاوره الفيلفس[51]. ويعتبر أفلاطون أن المعاني مُثل بالنسبة للأشياء، ولكن الأشياء كذلك عنده أحياناً مثل بالنسبة إلى المعاني[52].

وسمى أرسطو في **التحليلات الأولى** هذه الطريقة استدلالاً أو برهاناً بالمثال، وبين أنه لا ينطلق مثل القياس من الكلي إلى الجزئي، ولا كالاستقراء من الجزئي إلى الكلي، وإنما من الجزئي إلى الجزئي، ويرى أن العلم يستعمل هذا الاستدلال من حيث أنه مبدأ للاكتشاف، للبحث عن حلول في اتجاه ما، أما حل المشاكل العلمية فإنه راجع إلى ميدان اليقين.

ويحيل أرسطو، كما قال هاملان، باستمرار على الصناعة لكي

---

(50) Goldschmidt, (V.): *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, pp. 3, 12.

(51) أفلاطون: الفيلفس، ص. 94 - 95.

(52) Rodier, (G.): *Etudes de philosophie grecque*, P. 51.

يفسر لنا العلة الغائية، وإن تمييزه الواضح بين العلل الأربع مستمد من هذا الميدان(53).

وهناك تمثيلات بيولوجية يصف بها أرسطو الكواكب أو السماء الأولى، فقد قيل بأن أرسطو، قبل الرواقيين، شبه العالم بكائن حي، معتبراً أن النشاط العملي للكواكب مثل النشاط الذي تقوم به الحيوانات والنباتات.

وتكثر عنده التمثيلات الصناعية في البرهان على المحرك الأول. وهو يميل للوصول إلى الله الذي هو خارج العالم بالانطلاق من هـذا العالم(54).

ونجد التمثيل في قلب العمل الديكارتي، فله عند ديكارت قيمة منهجية وتفسيرية، ويلجأ إليه بسهولة. ان الصورة التي ترجع المجهول إلى المعلوم أداة فكرية جوهرية. ولا يفتر ديكارت عن استعمال التمثيل، وكأن العالم الخارجي لم يكن موضوعاً للتساؤل إلا لأنه يتقدم إلينا متقنعاً، ويضطلع التمثيل بانتزاع قناعه. وقد استمد ديكارت من ملاحظته لعالم الصناع والحرف التي توجد بالمدينة والمرسى والبحر(55). ولخص البعض التصور الديكارتي هنا بقوله: «بما أن جميع الأجسام مصنوعة من نفس المادة، وبما أن جميع الظاهرات في الطبيعة ناتجة عن نفس الأسباب البسيطة، والتي توجد معانيها فطرياً في أذهاننا، فلا شيء يحدث في مكان آخر على خلاف ما يحدث هنا، ولا فيما نجهله على غير ما فيما

---

(53) Le Blond, (J. – M.): Op. Cit., PP. 344 – 345.

(54) رأى (برنشفيك) مثلاً فيما يقوله أرسطو فلكاً بيولوجياً ولاهوتاً بيولوجياً، أما (أوبانك) فإنه يعده طريقة في التعبير فقط، أي كفرض إذا ما انطلقنا منه لا تبقى الوقائع غير معقولة، وإن جميع التمثيلات الأرسطية مجرد تقريبات.

Aubenque, (P.): Op. Cit., PP. 352 – 353, 359 n, 365.

(55) Perelman, (Ch.): Op. Cit., P. 8.

Cahné, (P. – A.): *Un autre des carte*, PP. 68, 403 – 107, 114 – 115, 306 – 307.

نعرفه. وكما أن التماثيل المتحركة يمكن أن نستخدمها نماذج لفهم حركات الحيوانات، فكل الآلات المختلفة إذن نماذج لفهم تركيب وحدوث جميع الظاهرات المختلفة في الطبيعة [. . .] فكل شيء في كل مكان متماثل، ويحدث من جديد، ويعود، ويتكرر»[56].

لم ينقطع الفلاسفة عن استغلال هذا النوع من الاستدلال، ولذا قيل بأنه يمكن أن يكتب تاريخ الفلسفة بالتركيز، لا على بنية المذاهب، وإنما على التمثيلات التي تقود فكر الفلاسفة وعلى تحولاتها وتكيفاتها مع وجهة نظر كل واحد منهم[57]. فقد يحدث أن يتبنى الفلاسفة تمثيلاً ما، وأن يتجلى تقدم الفكر في التعديلات المتعاقبة التي يخضع لها هذا التمثيل. وهكذا فإن ليبنتز، عندما أراد أن يعارض نظرية لوك الذي شبه الفكر بقطعة من الرخام، تبنى هذا التمثيل، بعد أن حوره، وقال: إني استخدمت كذلك التشبيه بحجر من الرخام ذي عروق، بدل رخام غير مزخرف. وإن الدور الذي لعبته الشمس والنور في التحدث عن الله أو الخير أو المعرفة، هو من الثوابت في الفلسفة والدين بالغرب، فقد استوحت منه الافلاطونية والاغسطينية والديكارتية إلى عصر الأنوار[58].

* * *

استخدام التمثيل في العلم

إن الفكر العلمي لا يرفض الاستدلال بالتمثيل، فقد أبرز علماء الرياضيات ما يتسم به التمثيل من خصب، لأنه أداة للاكتشاف توجه الباحث نحو عناصر التشابه وعدم التشابه، ونجده في الابداعات والاكتشافات المفاجئة، ويستخدم بمختلف درجاته في المفاهيم الرياضية[59].

---

(56) Secretan (Ph.): op. Cit., PP. 95 – 96.

(57) Perelman, (Ch.): Op. Cit., PP. 8, 15.

(58) Ibid. P. 12.

(59) Secretan, (Ph.). Op. Cit., P. 92.

وأحصى بونج ثلاثة استعمالات أساسية للتمثيل في الفيزياء:

1 ـ كأداة تفسيرية تسمح بالتصنيف والتعميم وبالوصول إلى قوانين جديدة وبوضع نظريات جديدة.

2 ـ كأداة للحساب، إذ يمكن حل بعض المشكلات الحسابية عن طريق التمثيل.

3 ـ كمناهج تجريبية، فبعض التمحيصات التقنية يسهلها مثلاً استخدام نماذج مصغرة يتأتى فيها التجريب أكثر.

ولا ريب أنه لولا التمثيل لما ظهرت الميكانيكا التموجية إلى الوجود[60].

ويبين لنا تاريخ الفيزياء، كما ذكر دوهيم، أن البحث عن التماثلات بين صنفين متميزين من الظاهرات، ربما كان أوثق وأخصب المناهج التي تم استخدامها في بناء النظريات الفيزيائية، ولا يخرج هذا التمثيل عن التشابه الجزئي بين قوانين علمين، هذا التشابه الذي يجعل من أحد العلمين موضحاً للعلم الآخر[61]. وقد وضع بعض العلماء التمثيل في الصف الأول من العوامل في تقدم الحركة العلمية. وبرع ماكسويل في استعمال التماثل، ومن هنا جاء خصب نظرياته المتعلقة بالطاقة. وكان واعياً بما يجري في ذهنه وبالمشاكل الابستيمولوجية التي يطرحها التمثيل، فقد اعتبر أن التمثيلات أو الاستعارات التمثيلية عمل مشروع إذا ما أحسن وضعها، وليست مفيدة فحسب في التوضيح البيداغوجي أو في العرض المبسط للعلم، فقد تنشىء العلم كذلك[62].

واستخدم المفكرون والمؤرخون في القرنين الماضيين طريقة

(60) Bunge, (M). *Philosophie de la physique,* P. 135.

(61) Duhem, (P.): *La theorie physique,* PP. 140 – 141.

(62) Dorolle, (M.): Op. Cit., P. 62.

Gadoffre, (G.): «**Introduction**», in. *Analogie et connaissance,* 1, PP. 6 – 7.

التمثيل، وكانوا يعرفون دورها كمبدأ للتنظيم ومثير للابداع. ولكن علوم الإنسان في أيامنا هذه اتخذت موقفاً أقل سلامة من موقف العلماء الفيزيائيين، إذ ظن أصحابها أن التمثيل لا يكاد يصلح لغير الشعراء[63].

ولا ريب أن قائمة الأخطاء العلمية الراجعة إلى استخدام التمثيل بدون حذر طويلة جداً، ولم يعتبر باشلار أنه وضع فيها إلا رسوماً مختصرة. ولكن الإدانة الاجمالية والنهائية للتمثيل ليس لها أي معنى ولا أي أثر، ذلك أننا إذا أخرجناه من الباب دخل من النافذة، إنه شديد الارتباط بالعمليات الذهنية المختلفة، ومندرج في طبيعة اللغة، بحيث لا يمكن فصله عن الابداع وتنقل المفاهيم بين ميادين المعرفة المختلفة[64].

* * *

استعمل المسلمون البرهان بالمثال وأطلقوا عليه اسم التمثيل، وهو الذي تسميه الفقهاء قياساً، والمتكلمون رد الغائب إلى الشاهد[65]. وعده ابن سينا في أدنى درجات الاستدلال.

ويرى إبراهيم مدكور أننا لا نستطيع أن نتحدث هنا عن تأثير منهجي حقيقي ومباشر في التشريع الإسلامي. إنه من العبث أن نرى في الاستدلال بالتمثيل (القياس) في صورته الأصلية عنصراً أرسطياً. وإن هذا الاستدلال التمثيلي الذي هو في الحقيقة استدلال بالمثال، على غرار التعريف بالمثال، من أبسط العمليات السيكولوجية. إنه، كما قال ريبو، الأداة المنطقية الأساسية عند الطفل والإنسان البدائي، وقد نصح عمر بن الخطاب الذي لم يكن يعرف أي كتاب أرسطي قضاته بأن يقضوا في المسائل المتنازع فيها، عند انعدام المصادر التقليدية، حسب الشبه

---

(63) Ibid. PP. 9 – 10.

(64) Ibid. PP. 5 – 6.

(65) انظر مثلاً:

الغزالي: معيار العلم، ص. 165.

والنظائر مع وقائع أخرى معروفة من قبل. وهذا استدلال تمثيلي في صورته البسيطة الطبيعية[66].

وينتقد النشار القائلين بأن «قياس المسلمين» هو «التمثيل الأرسططاليسي»، بأن علماء المسلمين اعتبروا «القياس» موصلاً إلى اليقين، بينما التمثيل الأرسطي يوصل فقط إلى الظن، ثم ان الأصوليين أرجعوا قياسهم إلى نوع من الاستقراء العلمي القائم على قانون العلية وقانون الاطراد في وقوع الحوادث[67].

ويرى محمد عابد الجابري أن فلاسفة المشرق بنوا خطابهم الفلسفي على «قياس الغائب بالشاهد»، بل إنه جعل من هذا القياس النظام المعرفي الوحيد الذي قامت عليه العلوم العربية الإسلامية[68].

وتستدعي هذه الآراء الملاحظات التالية:

أولاً، ينبغي البدء بالتميز بين التمثيل، بالمعنى الأصلي الرياضي الذي حددناه من قبل، والتمثيل بمعناه عند العرب، أي البرهان بالمثال الذي هو موضوع هذه المناقشات.

ثانياً، إن الاستدلال بالمثال طريقة مقبولة، ولم ينقطع العلماء والفلاسفة، كما بينا، عن استغلالها، وإن طاليس الذي قال بأن أصل الكون ماء، وعده أكثر المؤرخين من أجل ذلك أول الفلاسفة وأول العلماء، لم يخرج عن التمثيل، أو قياس الغائب على الشاهد[69].

---

(66) Madkour, (I.): *L'organon D'aristote dans le monde arabe*, P. 261.

(67) النشار، (علي سامي): **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، 1، ص 40 - 41.

(68) الجابري، (محمد عابد): **نحن والتراث**، ص. 50.

(69) انظر في شأن جرأة هذا التمثيل:

Robin, (L.): Op. Cit., P. 60.

وان يوسف كرم الذي ينقل في تاريخه للفلسفة اليونانية من هذا الكتاب كثيراً من غير أن يذكره، يبتر بعض العبارات المنهجية، ولذا تحدث هنا عن الدليل، لا عن التمثيل كما صنع (روبان). (ص. 13).

ويمكن القول أن هذا التمثيل هو الأسـاس الأول في صرح العلم والفلسفة.

لاحظ ثاوفراسطوس أن منهاج المعرفة يجب أن يتكيف مع طبيعة الوقائع المدروسة، وأضاف «إنه، في حالة المجهول الذي نعرفه فقط من حيث أنه مجهول، يوجد نمط خاص في البحث [. . .] إلا أنه ينبغي، قدر الامكان في مثل هذه الحال، أن نتحدث بواسطة التمثيل، بدل أن نكتفي بأنه موضوع مجهول، ويكون الأمر كما لو عرفنا اللامرئي بأنه لا يرى»[70].

وقد انتقد الغزالي أولئك الذين أنكروا استخدامه للتمثيل، بأنهم يجهلون صناعة التمثيل وفائدتها، فإنها لم توضع إلا لتفهيم الأمر الخفي بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد، ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده، فيستقر المجهول في نفسه[71].

ثالثاً، لا يكفي، في إبراز قيمة التمثيل الإسلامي، إرجاعه إلى الاستقراء الحديث، أي حبسه في الاطار البيكوني والاستقرائي، كما جرت به العادة في الدراسات العربية للفكر العلمي العربي[72].

رابعاً، إن ما تحدث عنه ابن خلدون، من فرق بين طريقة المتقدمين والمتأخرين، لا ينبغي حصرها في مسألة التمثيل، فقد ركز ابن خلدون على الانتقال من اعتبار منهجي، هو أن بطلان الدليل يوذن ببطلان المدلول إلى اعتبار آخر، هو أن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول، أي أن طريقة المتأخرين تفتح الباب لأدلة أخرى[73].

---

(70) Schuhl, (P. – M). *La fabulation platonicienne*, P. 132.

(71) الغزالي: **المرجع السابق**: ص. 61.

(72) انظر «ابن الهيثم»، في ص. 55. وكذلك: طه، (عبد الرحمن): **المرجع السابق**، الفصل الثالث.

(73) ابن خلدون: **المرجع السابق**، ص. 465 – 466.

شاخت، (جـ.) وبوزورث، (س.ا.): **تراث الإسلام**، 2، ص. 220 – 221.

خامساً، «من المبالغة أن نؤكد أمر التحول أكثر مما ينبغي، ذلك أن تسرب المنطق الأرسطي، على الأقل فيما يتعلق بالموضوعات التي كان يدور حولها البحث، لا بد أن يكون قد حدث قبل ذلك على يد المعتزلة الذين قرأ بعضهم أرسطو مترجماً».

سادساً، اتخذ الفلاسفة العرب بعض المناهج المعروفة، مثل «البرهان» والبرهان الرياضي والأسطورة والتحليل اللغوي، كما سنرى عند الحديث عن هذه المناهج.

إن الاستدلال بالمثال، عندما يقوم على أمثلة متعددة، يصبح استقراء، هو كذلك من جملة طرائق الاكتشاف الفلسفية.

4 ـ الاستقراء

قيل عن الفلسفة الهندية أنها في جوهرها استقرائية[74]، كما اعتمد الفلاسفة اليونان الأولون استقراءات بسيطة فيما قالوا به من نظريات في أصل الكون، مثل الماء عند طاليس والذرات عند لوقيبوس. ولكن سقراط أول من استعمل الاستقراء بكيفية دقيقة ومستمرة. يقول أرسطو، في كتاب الميم من الميتافيزيقا، بأن هناك شيئين يمكن نسبتهما إلى سقراط، وهما الاستدلالات الاستقرائية والتعريفات الكلية، وهما معا يكونان في بداية العلم (4، 1078 ب، 17). وهو ما يذكره عنه أكسانوفون، ونجده في عدد من المحاورات الأولى عند أفلاطون والمسماة بالمحاورات السقراطية.

كان السوفسطائيون يستعملون الكلمات في معاني يعتبرونها أفكاراً عامة من غير أن يتم تحديدها بعناية، فأراد سقراط أن يعوض هذه الألفاظ المبهمة بمفاهيم تستجيب لطبيعة الأشياء، واستخدم من أجل ذلك طريقة الاستقراء[75]. ويقوم المنهاج السقراطي إذن على أن المعرفة الحقة تزودنا بها المفاهيم الكلية، فنحن لا نستطيع أن نتصور الشيء إلا إذا أرجعناه

(74) Parain, (B. S.l.d.de): **Histoire de la philosophie,** 1, P. XI.

(75) Janet, (P.) et Séailles, (G.): Op. Cit., P. 932.

إلى مفهوم كلي نستطيع بالانطلاق منه أن نحكم على هذا الشيء»[76].

يرمي سقراط إذن إلى تكوين المفاهيم وتحديدها. ويجري منهاجه للوصول إلى ذلك في مرحلتين:

أولاً، الاستقراء. إن الاستقراء هو طريقة تكوين المفاهيم، ويتم ذلك ابتداء من تصورات يقع تصحيحها وتمحيصها باستمرار. وينطلق سقراط إذن من حالات خاصة ليصل إلى نتيجة عامة يطبقها عندئذ عن طريق القياس على الحالة التي هو بصددها.

ويكدس سقراط أحياناً الأمثلة، ويرتقي إلى العام من الأمور الخاصة باستخلاص ما هو مشترك بينها. ويستمد معلوماته من الحياة اليومية. ويقوم أحياناً باستقراءات حقيقية، كما هو الشأن عندما يثبت أن الشعر يقتضي شاعراً، والتمثال نحاتاً. ويستنتج من التطابق التام بين الوسائل والغايات في الطبيعة وجود عقل خلاق[77]. ويقدم في محاورة **اقراطيلوس** من خلال فعلي القطع والنسج هذه القاعدة العامة، وهي أن كل فعل يتم بواسطة أداة، ويستنتج أن فعل التسمية يجب أن يتم، هو كذلك، بواسطة أداة التسمية التي هي الاسم[78].

ونجد في المحاورات الأفلاطونية عدداً من الأمثلة على الاستقراء السقراطي، وبالأخص في **هيبياس ولاخيس وخرميد وأوطيفرون**.

ويختلف استقراء سقراط عن الاستقراء الأرسطي أو الحديث من حيث أن الأول لا يبرز علاقات العلية بالنسبة لظاهرة ما، ولا يبحث عن القوانين التي تتحكم فيها، وإنما يقصد إبراز محتوى المفاهيم الأخلاقية، ويرتقي عن طريق الاستقراء إذن إلى ماهيات الأشياء[79].

---

(76) Malokovski, (A.): *Histoire de la logique*, P. 73.

(77) Janet, (P.) et Séailles, (G): Op. Cit., P. 932.

(78) Goldschmidt, (V.): *Essai sur le «Cratyle»*, P. 59.

(79) Cassidis, (Th.): *Socrate, Moscou*, Ed. du Progrès, 1982 PP. 138, 151.

ثانياً، التعريف، فالتعريف الكلي هو الذي نميز به مفهوماً ما، ونصل إليه باستقراء عدد من الأمثلة.

ولكن سقراط لم يستعمل دائماً من أجل الوصل إلى التعريف هذه الطريقة التي تستخلصه من عدد من الحالات المتشابهة، فهو أحياناً بعد أن يعرض تعريفاً واسعاً جداً يضيف إليه على التوالي تحديدات ضرورية لكي يحصره في المفهوم المقصود[80].

ونقل إلينا (اكسانوفون) في مذكراته حديث سقراط مع أوتيديموس الشاب، وهو يبين له أن ما يعتبره أعمالاً عادلة وأعمالاً غير عادلة، لا يمكن أن يكون بصفة مطلقة، إذ لا بد من تقييدها، فنحن، عندما نحكم على عمل ما، نضع أنفسنا من وجهة نظر معينة، وفي ظروف معينة من الزمان والمكان، كما هو الشأن بالنسبة لعدالة الكذب على الأعداء، والكذب من أجل طمأنة المريض[81].

إن المنهاج السقراطي يتمثل، كما رأينا، في الاستقراء والتعريف، ولكن شروطه البحث المشترك والحوار والحب، ومحركه التهكم، وغايته التوليد.

وإن تعريف المفاهيم الذي يسعى إليه سقراط يدخل في إطار منهاج عام في التفلسف، هو التحليل اللغوي.

5 ـ التحليل اللغوي

يشمل التحليل اللغوي الذي لم ينقطع الفلاسفة عن ممارسته عدة أوجه:

1 ـ النظر في معاني الأسماء، كما صنع سقراط بالنسبة لبعض المعاني الأخلاقية.

Kojéve, (A.): *Essai d'une histoire raisonnee de la philosophie paienne*, 2, P. 180.'

(80) Rodier, (G.): Op. Cit., P. 51.

(81) Cassidis, (Th.): Op. Cit., P. 149.

2 ـ الاشتقاق، ويعني استحضار المعنى القديم لكلمة من أجل تحديد معناها الحالي، واستخلاص الدليل منها. ويقوم على اعتبار أنه يوجد معنى «أصلي» وأصيل لم يفسده الاستعمال.

ويجب التفريق بين تاريخ الألفاظ أو اللغات، والاشتقاق كطريقة خطابية، فهذا لا يعبأ كثيراً بالتاريخ، ويكتفي غالباً باشتقاق وهمي[82].

3 ـ استغلال الألفاظ المشتركة، أي ما وضع لمعنيين مختلفين أو أكثر.

4 ـ استغلال أسماء الأضداد، أي التي يكون فيها أحد المعنيين ضد الآخر، ويقحمها البعض في «المشترك».

استعمل اليونانيون منذ القديم طريقة الاشتقاق التي كانت عندهم دينية في البداية، فقد كان الأورفيون والفيثاغوريون مولعين بالتفسيرات الاشتقاقية. وكانت الأشعار التي تحكي «أصل الآلهة» تفسر في الغالب ماهية أحد الأرباب بواسطة اسمه عن طريق التحليل الاشتقاقي[83].

وعرف اليونان ما بين الفكر واللغة من ارتباط وثيق، وناقشوه منذ القرن الخامس قبل الميلاد. وتعكس المحاورة الأفلاطونية **أقراطيلوس** ما كان من صراع بين المدارس في هذا الموضوع.

ونجد عند بارمنيدس أول مثال في الفلسفة لحجاج ينبني على الفكر واللغة، ثم ينتقل منهما إلى العالم بأسره: «لن تجد تفكيراً بغير شيء موجود يدور حوله الكلام»، لأنه، إذا ما أمكن استعمال كلمة استعمالاً مفيداً، وجب أن تعني شيئاً ما، لا أن تكون بغير شيء تعنيه، وعلى ذلك فما تعنيه الكلمة لا بد أن يكون موجوداً بمعنى من معاني الوجود[84].

---

(82) Reboul, (O.): Op. Cit., P. 40.

(83) Goldschmidt, (V.): Op. Cıt , PP. 10, 12.

(84) رسل، (برترند): المرجع السابق، 1، 91 - 92.

وهكذا تم رفع المشكل اللغوي إلى مستوى نظرية في المعرفة.

وكان هرقليطس مولعاً بالاشتقاقات والتلاعب بالألفاظ. ويعتبر أن مفتاح المعرفة هو الجمع بين المعاني المتعارضة. ولذا فإن أغلب الاشتقاقات التي يلهو بها هرقليطس تحتوي على هذه الازدواجية في الدلالات[85]، فهو يعارض مفهوماً بضد هذا المفهوم، وترتبط عنده كل دلالة في اللغة بضدها. فعندما يقول بأن اسم القوس هو الحياة ولكن عمله هو الموت، فذاك لأن احدى الكلمات اليونانية الدالة على القوس تشابه اللفظة الدالة على الحياة، واعتبر هرقليطس أن هذا التشابه ذو مغزى فيما يتعلق بالحقيقة المتناقضة الكبرى، وهي أن الحياة والموت ليسا سوى مظهرين متشابكين لأصل واحد[86].

وأخذ السوفسطائيون عن هرقليطس هذه الطريقة، وأولعوا بها إلى حد الافراط عند بعض أتباعهم على الأقل، في حرصهم على تبرير نظرية هرقليطس في الصيرورة. وقد استمد السوفسطائيون من دراسة اللغة أفضل أسلحتهم للدفاع عن قولهم بنسبية المعرفة[87].

وقد اعتبر أنتستانس وبروديكوس أن بداية كل تعليم فلسفي دراسة الأسماء، وسمى الأول كتابة (في التعليم أو الأسماء). كما اتخذ سقراط تحليل الأسماء نقطة انطلاق في سعيه لتعريف المفاهيم.

وظن أفلاطون في البداية أنه قد وجد في تحليل الألفاظ اللغوية الجواب على السؤال الفلسفي الأول: كيف أعرف؟ وهكذا احتل التحليل اللغوي مكانة كبرى عند أفلاطون في مرحلة من تطور نظريته في المعرفة

---

(85) Cassirer (E.) **La philosophie des formes Symboliques,** 1, P. 64.

(86) النشار، (علي سامي) وأبو ريان، (محمد علي) والراجحي، (عبده): المرجع السابق، ص. 129 - 130.

(87) Platon: CRATYLE, P. 44.

Cassirer, (E): Op, cit, P. 67.

وفي المثل. وتجلى ذلك في محاورة أقراطيلوس التي أثارت عند المحدثين والمعاصرين من المناقشات ما لم تثره محاورة أخرى[88]. وهي تتضمن جانبين:

أولاً، اشتقاقات عديدة وغريبة، إذ لا يفوت القارىء ملاحظة الولع الشديد عند أفلاطون بالاشتقاق الذي يشكل القسم المخصص له في هذه المحاورة شبه موسوعة تشمل النظريات اللاهوتية والكوسمولوجية والأخلاقية بصدد الصيرورة والسيلان الدائم.

ويوجد هذا الولع بالاشتقاق عند أفلاطون في أماكن أخرى، مثل بروتاجوراس وفايدروس والسوفسطائي وجورجياس وفيدون.

ويبدو أنه لا ينبغي أن نستنتج من ذلك، كما صنع البعض، أن أفلاطون يقصد الجد في استخدامه للطريقة الاشتقاقية، فبعض اشتقاقاته ليس سوى تلاعب بالكلمات. ثم إنه يريد، فيما يظهر، أن يسخر من مبالغة السوفسطائيين في تبرير نظرية هرقليطس في الصيرورة[89].

وأدخل أفلاطون التحليل الاشتقاقي في التعليم بالأكاديمية في نطاق دراسة الأسماء، وهذه الدراسة التي شكلت الدرجة الأولى في تلقين الفلسفة، ويحتمل أنها كانت من أجل تحبيب الفلسفة للمبتدئين، أو لاعدادهم للتفلسف[90].

ثانياً، تحليل الأسماء. فقد كان أفلاطون في شبابه تلميذ أقراطيلوس الذي كان يرى في الألفاظ الوسائل الحقيقية للمعرفة، وإنها قادرة على التعبير عن ماهية الأشياء.

ولكن محاورة أقراطيلوس، عندما تذكر، يقع التفكير مباشرة في

---

(88) أنظر «الجدل» في الفصل الرابع. وكذلك:

Platon: Op. Cit., PP. 7 – 8.

(89) Goldschmidt, (V.): Op. Cit., P. 93.

(90) Ibid. PP. 197 – 198.

الاشتقاقات الغريبة التي تملأها، أو في أنها لا تخرج عن البحث في أصل اللغة. مع أنها تتضمن شيئاً أهم وأكثر دواماً، وهو تأملات في اللغة تتلاقى مع بعض النظريات الحديثة، وإن المشكل الحقيقي بالنسبة إلى أفلاطون ليس أصل اللغة، وإنما هو العلاقات بين الفكر واللغة[91].

وتبدأ المحاورة بعرض نظريتين متقابلتين في طبيعة اللغة:

□ النظرية الطبيعية عند أقراطيلوس الذي يقول بأنه يوجد بالنسبة لكل شيء اسم يوافقه موافقة طبيعية.

□ النظرية الاصطلاحية، ويمثلها (هرموجين) الذي يرى أن اللغة صادرة عن اصطلاح.

ولا يقبل سقراط أي واحدة منهما، ويعارضهما بنظرية ثالثة يقيد فيها المطابقة الطبيعية بوجود نصيب للاستعمال والاصطلاح في اللغة (431 جـ ـ 433 جـ)[92].

ويعتبر أفلاطون أول الأمر أن للاسم، من حيث أنه أداة للتسمية، وظيفة مزدوجة، فهو يصلح:

1 ـ للتعليم وتبليغ الأفكار، بل إنه لا توجد وسيلة للتعليم غير هذه أو أحسن منها.

2 ـ للتمييز، أي أنه، من أجل اكتساب المعرفة بالأشياء، يكفي أن ندرس أسماءها، لأن الاسم، إذا كان كما يجب أن يكون، جعلنا نميز الأشياء في الواقع، فالذي يعرف الأسماء إذن يعرف الأشياء (388 ب جـ).

ثم انتهى أفلاطون إلى أننا نعرض أنفسنا للخطأ في بحثنا عن الأشياء إذا

(91) Robin, (L.): **«Perception et langage d'aprés le Cratyle de Platon»**, in: *Journal de psychologie,*, XXXVI, 1937, PP. 613, 625.

(92) Platon, Op. Cit., P. 15.

ما اهتدينا بالأسماء (435 د ـ 437 د). اننا نستطيع أن نعرف الأشياء ذاتها بدون واسطة الأسماء، بل ان الوسيلة الطبيعية إلى ذلك هي أن نتجه إلى الأشياء ذاتها، لا إلى الأسماء التي ما هي إلا صورة لها[439].

وهكذا تعود المحاورة في ختامها إلى نظرية المعرفة، ويتجلى إذن المغزى الحقيقي من الدراسة اللغوية التي تقدمها لنا.

وإن الرسالة السابعة التي لم تثبت تماماً صحة نسبتها إلى أفلاطون، تلتقي مع النتيجة التي انتهت إليها محاورة أقراطيلوس، وتلقي على هذه المحاورة ضياء منهجياً، فهي تحاول تحديد القيمة المعرفية للغة، وذلك من وجهة منهجية محض ورأى فيها أفلاطون أن تلقين الفلسفة يجب أن يبدأ بتحليل الأسماء[93].

ولم يخرج أرسطو عن هذه التقاليد، فقد اهتم بالتعريفات اللفظية في كتبه الموجهة إلى المبتدئين، وعندما أراد أن يعرف مفهوم «الطبيعة» المبهم، فكر في الحين في الأصل الاشتقاقي: «ان الطبيعة تعني، في معناها الأول، تكوّن ما ينمو». ويسمي أرسطو هذا اللجوء المتكرر إلى الاشتقاق «أخذ الكلمات كإمارات»[94].

وإن مقولات أرسطو مستمدة، فيما يبدو، من تحليله للغة اليونانية، فقد قال عنه كانط انه سلك في وضع مقولاته مسلكاً تجريبياً محضاً، واقتصر على تحليل اللغة التي هي تعبير بعيد عن علاقة الفكر بالأشياء[95]. كما تحدث الباحثون في القرن التاسع عشر عن التفسير النحوي للمقولات هذا التفسير الذي يرى في كل واحد من المقولات نقلاً لعلاقة نحوية معينة، وهذا التفسير اكتشفه من جديد، بعد مرور ما ينيف

---

(93) Cassırer, (E.): Op. Cıt., PP. 68 – 69.

Goldschmidt, (V.): Op. Cıt., P. 195.

(94) Belaval, (Y): *Les phılosophes et leur langege*, PP. 68, 114.

(95) بوترو، (أميل): فلسفة كانط، ص. 93. =

على القرن إذن، بينفينيست الذي بين أن ما يقدمه لنا أرسطو على أنه جدول لشروط عامة ودائمة ليس سوى إسقاط تصوري لحالة لغوية معطاة[96] وعلق برنشفيك على قول برجسون بأن ميتافيزيقا أرسطو هي الميتافيزيقا التلقائية للفكر البشري، بأنه «كان من الأصوب أن يقول أنها الميتافيزيقا التلقائية للغات الهندية الأوربية، وللغة اليونانية على الخصوص»[97].

وان أوغسطين من أفضل الأمثلة على هذا الفكر الذي يرتكز على لغته ويسبر أغوار إمكانياتها[98].

وجرى الفلاسفة العرب أحياناً على هذه السنن، فقد ذهب بعض متكلمي الإسلام إلى أن كلمة «عالم» ترجع في الأصل إلى كلمة «علم» بمعنى علامة الشيء، زيدت فيها ألف للاشباع. ولما كان هذا الكون مخلوقاً يدل على خالقه فهو علم وعلامة يعلم بها وجود الخالق، ولذلك يسمى «عالماً»[99].

وقال ابن باجة: «غير أن المحرك في لسان العرب إنما يدل على وجود الحركة كالهيئة فيه، فإن شكل هذه اللفظة في لسان العرب يعطي هذا المعنى» ورجع المكلاتي في شأن المصطلحات الفلسفية، مثل الوجود والجوهر والعرض، إلى المعاني التي تستعمل فيها عند العرب[100].

---

(96) Aubenque, (P.s.l.d de): **Concepte et catégories dans** *la pensée antique,* PP. IX – XIII.

Benveniste, (E.): *Problemes de linguistique générale,* 1, P. 70.

(97) Le Blond, (J. – M.): Op. Cit., P. 324.

(98) Cahné, (P. – A.): Op. Cit., PP. 43 – 45.

حنفي، (حسن): نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص. 12 – 13، 15 – 25.

(99) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، ص. 80.

(100) ابن باجة: شروحات السماع الطبيعي، ص. 54.

وقال (جيلسون)، عن دور الاشتقاقات في بعض كتابات القرون الوسطى، انه، لكي نستخلص من هذه الكتابات كل ما تتضمنه من فائدة، لا يكفي أن نجمع ما فيها من معارف صحيحة أو غير صحيحة، إذ يجب أن ننظر فيها كذلك إلى أنماط من الاستدلال تبدو لنا اليوم غريبة، ولكن العصر الوسيط استخدمها بكثرة، مثل الاشتقاق الذي كان منهاجاً تفسيرياً مقبولاً لدى الجميع. لقد اعتبر فلاسفة القرون الوسطى أن الألفاظ أطلقت على الأشياء لتدل على طبيعتها، ولذا نستطيع أن نعرف طبيعة الأشياء إذا ما عرفنا المعنى الأولي لأسمائها. وإن بعض هذه الاشتقاقات محض تخيل ووهم أو مجرد نكت لغوية، بينما بلغ بعضها من الجودة ما أصبح معه من الاشتقاقات المتداولة. ولم يكن العصر الوسيط وحده ممثلاً لهذه النزعة، ولكنه أكثر العصور استسلاماً لها، فلم يفلت فيه أحد من استعمال هذه الطريقة، سواء في الميتافيزيقا أو اللاهوت أو الأخلاق أو الفيزياء أو علم الحيوان، أو أنه قل من أمسك عنها. ولا يبدو أن أحداً احتج على استغلال هذه الطريقة[101].

ولم يتوان ديكارت في الاستفادة من الامكانات التي تقدمها اللغة اللاتينية، ولذا رجع إلى اللاتينية عندما انغمر في الفلسفة الأولى. فالعمل الاشتقاقي ممكن في هذه اللغة أكثر من الفرنسية. «إن الكلمة الفرنسية يتيمة»، كما قال البعض. وتقدم اللاتينية باستمرار أزواجاً من النقائض التي تساعد على تصور التجربة تصوراً متبايناً. ذلك أنه، بدل أن نكرر المعطيات التي نتلقاها من التجربة، يكون أيسر لنا أن نكل أمرها إلى وسائل صورية[102].

وقد أعاد الفلاسفة الألمانيون إلى الاشتقاقات مجدها، فاستغلوا كل لوينات وثروات اللغة الألمانية، فهذه اللغة تسمح بجعل الفعل اسماً

= المكلاتي، (يوسف): كتاب لباب العقول، ص. 12 – 13، 29 – 30، 33.

(101) Gilson, (E.): *La philosophie au moyen Age*, 1, P. 326.

(102) Cahné, (L – M.): Op. Cit., PP. 20, 38 – 39, 42 – 46.

بإدخال أداة التعريف، وببناء جمل لا يتأتى تركيبها من الوجهة المنطقية، ولكنها أساس الفلسفة الوجودية، كما تسمح بإلحاق الحروف بالأسماء. وكما كانت الميتافيزيقا التقليدية مشروطة، في جزء كبير منها، بخصوصيات اللغة اليونانية، فإن الفلسفة الألمانية كذلك مشروطة بخصوصيات اللغة الألمانية. وقد قال أحد شراح هيدجر: «أن الألماني يصنع باللغة ما يصنعه عالم الآثار بالأرض وهو يحفرها»[103].

الح هيجل كثيراً على ما للغة من دور أساسي، فهي تسمح للفكر الفردي باللحاق حيناً بالكلّي. «إن صور الفكر تبرز وتختزن في لغة-الإنسان». ولذا يلجأ كثيراً إلى الاشتقاقات من أجل تبرير جدله، وهي اشتقاقات زائفة أحياناً، ويصرح باحتقاره لما لا يمكن التعبير عنه من عاطفة أو انطباع عابر. وقال ان للكلمات في اللغة الألمانية معاني متضادة، لا مختلفة، وتلك متعة الفكر[104].

ويحب هيدجر أن يعود بالكلمات إلى معناها الأصلي المطابق لاشتقاقها. وقد يصل ذلك إلى حد التعسف الظاهر، وعلى الخصوص في تحليله لألفاظ اللغة اليونانية، مثل اسم الحقيقة (اليثيا)، من حيث أنه يفيد اللاتحجب أو عدم التخفي[105]. ذلك أن اللغة اليونانية، في نظره، ليست مجرد لغة كاللغات الأوربية المعروفة، فاليونانية وحدها (لوغوس)، فنحن، بالكلمة اليونانية المسموعة، نكون في حضرة الشيء الواقع أمامنا مباشرة، لا في حضرة معناه فقط[106].

واستغل هيدجر اللغة الألمانية لكي ينفذ بفكره إلى الوجود، فشكل

---

(103) Rougier, ( ): *La métaphysique du langage,* PP. 47, 186 – 188.

Cahné, (L. – M.): Op. Cit., P. 20.

(104) Serreau, (R.): Op. Cit., P. 44.

(105) Resweber, (J. – P.): *La pensée de martin heidegger,* P. 45.

هيدجر: **نداء الحقيقة**، ص. 271 – 273، 282 – 284.

(106) هيدجر: **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟** ص. 40.

كلمات جديدة وأكثر من المترادفات. كما يحب الرجوع إلى الكلمات العادية أو الكلمات القديمة في اللغة الألمانية، ويحملها دلالة جديدة، بالإضافة إلى ولعه بالمصطلحات الصوفية عند (بوهمي) و(إيكارت)، وقال عن هذا الولع عنده بالتلاعب بالألفاظ: «إذا ما سمح لي بأن أتحدث هنا عن لعب فإني أقول: لسنا نحن الذين نلعب بالألفاظ، ولكن كينونة اللغة هي التي تلعب بنا، لا اليوم فحسب، وإنما دائماً ومنذ زمن بعيد»[107].

وتحدث الآن عن الفلسفة كتأمل في اللغة، وقال «ان جميع وسائل الفكر منحبسة في اللغة. وإن الذي لم يفكر أبداً في اللغة فإنه لم يفكر أبداً، وقد انطلق غالباً في أحاديثه الشهيرة من الألفاظ، ومهد لتأملاته بما يسميه أصحاب البديع «بالجناس المطرف». «إننا إذا اتبعنا الكلمات ذاتها وكل ما تقترحه اللغة فإننا نصل إلى الفكرة ذاتها، هذه الفكرة التي تخرج مغايرة وجديدة من حركة طبيعية»[108].

إن من أخصب ما تزود به اللغة الفيلسوف، ما تزخر به من مفاهيم متقابلة، أو تسوغه له من تفكيك هذه المفاهيم إلى ثنائيات يذلل بها الصعاب، ويغتني بتشعبها فكره.

6 ـ التقابل

توجد المفاهيم في أزواج تمثل الضدين، فلا نكاد نجد واقعاً عينياً لا يمكن أن ننظر إليه نظرتين متعارضتين، ولا يحيط به الفكر في مفهومين متعارضين[109].

---

(107) Resweber, (J. – P.): Op. Cit., PP. 43 – 45.

(108) يقرن (آلان) بين Culture و Culte أو Coutume و Costume مثلاً. انظر:
Alain, (Emile Chartier, dit): **Propos**, Paris: Gallimard, 1956. Bib. de la Pleiade. PP. 104 – 105, 488 – 499, 892 – 893.

(109) Bergson, (H.): *La pensée et le mouvant,* P. 136 – 198.

«إننا إذا أردنا أن نصل إلى معرفة عميقة بالماهية الحقيقية للأشياء، فليس هناك من سبيل سوى مقابلة كل كلمة تتضمن مفهوماً بضد هذا المفهوم. وهكذا نرى أن كل دلالة في مجموع اللغة مرتبطة بضدها، ولكل معنى معنى مقابل له[110].

وهكذا فإنه عندما يستعمل فيلسوف في التعبير عن موقف ميتافيزيقي صفتين متقابلتين، مثل الواقعي واللاواقعي، فإنهما لا تدلان عنده على أي سمة يمكن أن تكون لبعض الأشياء في استقلال عن اهتمام الناس بهذه الأشياء، ولكنهما، على العكس، صفتان لتقديراته.

ويطلق (بيرلمان) على التقابلات التي تشكل الخطاب الفلسفي، اسم الأزواج الفلسفية[111]. وهي على غرار $\frac{\text{المظهر}}{\text{الواقع}}$. وتنتج بإحدى طريقتين:

أ ـ بتفكيك المفهوم إلى مفهومين ثانويين ، فقد يحدث للفيلسوف أن لا يهتدي لحل مشكل بطريقة مرضية إلا إذا قام بتفكيك أحد المفاهيم المتعارفة، فلم ير كانط مثلاً من سبيل للخروج من التناقض بين حتمية العلوم الطبيعية والحرية الأخلاقية، إلا بأن فصل مفهوم الواقع إلى واقع ظاهري يخضع للحتمية الكلية، والواقع في ذاته الذي تسوده الحرية[112].

ب ـ بأخذ مفهومين عاديين لا يعارض الناس بينهما عادة، وإنما يستعملون كل واحد منهما مستقلاً عن الآخر. وينهض الخطاب الفلسفي بالجمع بينهما في صورة تقابل لا معنى له خارج هذا النص، ويكون من العبث البحث عنه في معجم لا يحتوي على المفاهيم[113].

---

(110) Cassirer, (E.): Op. Cit. P. 64.

(111) انظر: Perelman, (Ch.): *La nouvelle rhétorique,* 1, P. 558 - 559.

(112) Perelman, (Ch.): *L'empire rhétorique,* PP. 139 - 151.

(113) Perelman, (Ch.): *La nouvelle rhétorique,* 1, P. 562.

Galay, (J. - L.): *Philosophie et invention textuelle,* PP. 269 - 271, 284.

وتشكل هذه الأزواج الموضوع الحقيقي للبحث الفلسفي، وهي مثل:

العرض	النسبي	الذاتي	الخاص	النظرية	اللغة
الجوهر	المطلق	الموضوعي	العام	التطبيق	الفكر

وتكشف فلسفة اليونان طوال مراحلها عن تأثير عدد من الثنائيات. «وقد ظلت هذه الثنائيات، في صورة أو أخرى، تشكل حتى اليوم موضوعات يكتب عنها الفلاسفة أو يتناقشون حولها. وأساس هذه الثنائيات جميعاً التمييز بين الصواب والخطأ، أو الحقيقة والبطلان. ويرتبط بها ارتباطاً وثيقاً، في الفكر اليوناني، ثنائيتا الخير والشر، والانسجام والتنافر أو النزاع. ثم تأتي بعد ذلك ثنائية المظهر والحقيقة، التي ما تزال حية إلى حد بعيد في يومنا هذا. وإلى جانب هذه نجد مسألتي العقل والمادة، والحرية والضرورة. وهناك، فضلاً عن ذلك، مسائل كونية تتعلق بكون الأشياء واحدة أو كثيرة، بسيطة أو معقدة، وأخيراً ثنائية الفوضى والنظام، والحد واللامحدود»[114].

ويمكن أن تقدم كل فلسفة في صورة الأزواج التي تشكل منها. وبعض هذه الأزواج مشترك بين الفلاسفة على العموم، وبعضها يختص بإحدى الفلسفات فقط.

وهكذا نستطيع أن نعبر عن تفكير أفلاطون الفلسفي في محاورة فايدروس بالأزواج التالية[115]:

الظاهر	الرأي	المعرفة الحسية	الجسد	الصيرورة	التعدد	بشري
الواقع	العلم	المعرفة العقلية	النفس	الخلود	الوحدة	الهي

---

(114) رسل، (برترند): حكمة الغرب، 1، ص 31.

(115) Perelman, (Ch): Op. Cit., PP. 562 – 563.

Perelman, (Ch.): *L'empire rhétorique*, PP. 142 – 143.

وتتسم الكتب الأرسطية باستخدام الأزواج الميتافيزيقية التي هي أزواج متضادة، وهي الجوهر والعرض، والعلة الصورية والعلة المادية، والعلة الفاعلة والعلة الغائية، وبالأخص منها ما هو في الحقيقة من مبتكرات أرسطو، ويستخدمه في غالب الأحيان للتخلص من الورطات، وهو زوج القوة/ الفعل[116].

ويرى أوبانك أن الأرسطية التي نعرفها ـ في مثل ما نعرفه من التقابلات الكبرى النمطية بين الفعل والقوة، والمادة والصورة، والجوهر والعرض ـ ربما كانت أرسطية الشارحين اليونان، أكثر مما هي أرسطية أرسطو نفسه[117].

إلا أنه يبقى مع ذلك أن عند هؤلاء الشراح تصوراً للفلسفة من حيث أنها تقوم على ثنائيات، ولا تشذ عنه فلسفة أرسطو.

ونجد عند داماسيوس تطبيقاً مدرسياً وميكانيكياً لمبدأ التثنية والمضاعفة لحد وحيد، هو الواحد، إلى حدين اثنين يسميهما اللامعبر عنه والواحد. ولكن هذه الطريقة لا تقوم عنده، كما عند جماعة من الأفلاطونيين الحديثين، في عزل مميزين مجردين اثنين، وإبرازهما في اقنومين متمايزين بعد أن كانا مجتمعين في أقنوم واحد، فالفكرة الأساسية في منهاج داماسيوس هي تصوره لمختلف درجات الوحدة التي يمكن أن تربط بين حدين اثنين[118].

وتنتهي (اثيكا) سبينوزا إلى الأزواج التالية[119]:

معرفة مطابقة	صورة	خيال	كلي	مجرد	إمكان	تغير
معرفة غير مطابقة	فكرة	ذهن	جزئي	عيني	ضرورة	ثبات

(116) Le Blond, (J. - M.): Op. Cit., P. 304.

(117) Aubenque, (P.): *Le problème de l'etre chez aristote*, P. 5.

(118) Brehier, (E.): *Etudes de philosophie antique*, PP. 270 - 271.

(119) Perelman, (Ch.): *La nouvelle rhétorique*, 1, P. 563.

جسم	هوى	رق	ديمومة	فرح	خرافة
عقل	فعل	حرية	دوام	سعادة	دين

ونلاقي عند (شوبنهور) الزوجين التاليين[120]:

الموضوعية	أشياء
الإرادة	معان

وتنقسم الموضوعية بدورها إلى حدين، هما:

أشياء / معان (حسب الاصطلاح الأفلاطوني)

وتعطينا المعاني كذلك زوجين آخرين:

المفهوم
الحدس

وإن فلسفة برجسون، بخلاف معظم المذاهب القديمة، فلسفة ثنائية، فالعالم ينقسم فيها إلى قسمين متباينين، هما الحياة من جانب، ومن جانب آخر المادة، أو بالأحرى ذلك الشيء الجامد الذي ينظر إليه الفكر كمادة[121].

ويستخدم هيدجر التقابل بين معنين، وهو ما يتجلى عنده في المقابلة بين لفظين غير متناقضين بالرغم من أنهما يقعان في مستويين مختلفين، فنجد مثلاً عنده التقابلات التالية[122]:

أرض / سماء = فانون / الهيون، الكائن / الوجود = التصور / الحضور، إلخ.

وتغلب الثنائيات في فلسفة الحبابي، فالشخصانية الواقعية «تعترف

---

(120) Ibid. 2, P. 574.

(121) رسل، (برترند): تاريخ الفلسفة الغربية، 3، ص. 439.

بالثنائيات، مثل الروح والمادة، والحركة والسكون، والخير والشر، والجمال والقيم». وإن قطبي الشخص في هذه الفلسفة هما الكائن والشخص، وكذلك الذاتية والتواصل. وهناك الأنا والنحن، كما أن للتشخصن أبعاداً توسعية وأبعاداً عمقية، وهكذا[123]:

هذا، وإن الطريقة التي عالج بها الفلاسفة الأوائل، على الخصوص، هذه الثنائيات «ذات دلالة بالغة، فقد تنحاز احدى المدارس إلى أحد طرفي الثنائية، ثم تظهر بعدها مدرسة أخرى تثير اعتراضات، وتتخذ وجهة النظر المضادة. وفي النهاية تأتي مدرسة ثالثة، وتقوم بنوع من الحل الوسط الذي يتجاوز الرأيين الأصليين»[124]. وهنا نلتقي بالمفارقات التي نتحدّث عنها فيما يلي.

7 ـ المفارقات

المفارقة كل ما هو معارض للرأي العام أو المقبول، وليس بالضرورة باطلاً، أي أنه لا يخرج عن طبيعة الأشياء، أو، كما قالت الموسوعة البريطانية، هو ما يدهش ولكنه حق، أو حق يبدو باطلاً[125]. وعبر عنها أرسطو بقوله: «أن يصادر عن المتضادات التي على طريق التقابل، مثل أن الخير والشر هما شيء واحد»[126].

إن المفارقة هي معارضة الأفكار المأخوذ بها، وتستمد قوتها من شدة هذه المعارضة. ولا ترجع بالطبع إلى محض المصادفة. ويبرر الجنوح إليها خصبها النظري، إذ يبدو أن توسيع مدى العقل توسيعاً كاملاً لا يمكن أن يتم بدون مفارقات، الأمر الذي يدفعنا إلى أن نسأل: هل يمكن أن

(122) Resweber, (J. – P.): Op. Cit., PP. 46 – 47.

(123) الحبابي، (محمد عزيز): من الحريات إلى التحرر،

Lahbabi, (M.A.): *De l'etre a la personne*, PP. 122 – 126.

(124) رسل، (برترند): حكمة الغرب، 1، ص. 31.

(125) Tedeschi, (P.): *Paradox de la pensée anglaise au XVIII ciecle*, PP. 12 – 13 n.

(126) كتاب الطوبيقا، المقالة الثامنة، 13، 163 أ. 16 – 17.

يوجد عقل بدون مفارقات؟[127].

ويبين دلوز أن الفلسفة تتجلى في المفارقة، لا في العقل السليم، فالمفارقة هي محرض الفلسفة أو هواها. إلا أن هناك أنواعاً من المفارقات تعارض العقل السليم والحس المشترك. «إن المفارقة تكسر الممارسة المعتادة، وتدفع بكل ملكة إلى حدها الأقصى، وبالفكر إلى عتبة ما لا يمكن التفكير فيه، مع أنه الوحيد الذي يستطيع أن يفكر فيه»[128].

ومن الطبيعي أن تؤكد كل قضية فلسفية أنها شيء جديد، وأن الأمور لا تسير على النحو الذي يظنه عموم الناس لأول وهلة في معظم الأحيان. وفي هذا الاقتناع القوي الآخذ بلب الفيلسوف وقلبه بأن المرء يجب أن يسلك في حياته على نحو مختلف، تكمن بذرة المفارقات[129].

لقد رمت الفلسفة اليونانية، من جهة، إلى تقويض الخرافات الواهية والخطيرة أحياناً على الناس. ولكنها أحست في نفس الوقت بأن هذه الأقوال ذاتها لها مفعول متناقض، بل انها تسعى أكثر من ذلك إلى إحداث هذا الأثر[130].

ويمكن تصنيف المفارقات في الفلسفة اليونانية إلى **ثلاثة أصناف**:

أولاً، في نظرية الوجود، لم يظهر ميل واضح إلى المفارقة في ميدان الفلسفة الطبيعية منذ البداية ولم يتجل بشكل قوي إلا مع نظرية الوجود عند بارمنيدس، هذه النظرية التي تؤكد أنه ليس هناك إلا موجود واحد لا يتحرك، وهو متجانس ومشابه لشكل الكرة المستديرة، ولا يدرك إلا بالعقل. وما عالمنا سوى مظهر، بينما الوجود الحقيقي قائم بعيداً عنه تماماً.

---

(127) جيجن، (أولف): **المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية**، ص. 174.

Chatelet, (F. s.l.d.de.): *La philosophie,* 2, P. 157.

(128) Deleuze, (G.): *Différence et répétition,* P. 293.

(129) جيجن، (أولف): **المرجع السابق**، ص. 159.

(130) Gigon, (O.): **«L'historicité la philosophie chez Aristote»**, P. 100.

ذكر المبشر بن فاتك أن مذهب بارمنيدس وزينـون كان «مذهب الغوامض»، قاصداً المفارقات فيما يبدو. ولكن عبد الرحمن بدوي يرى أن المقصود بذلك هو «الديالكتيك»، لأن هذا الموضع مأخوذ من كلام (ديـوجـانس) الـلائـرسي الـذي يقـول أن (زينـون) هـو مختـرع «الديالكتيك»[131]. ويعتبر علي سامي النشار أن المبشر بن فاتك ينتبه إلى أن حجج (زينون) قد أدت إلى نوع من السفسطة، وأن تفسير هذا الاسم اليوناني هو المغالطة والتناقض[132].

وسرعان ما ظهرت المواقف الثلاثة الممكنة حول قولة بارمنيدس: فهناك موقف الرفض، وموقف القبول، وموقف التوسط. وهكذا جاءت في معارضة بارمنيدس النظرية القائلة بالصيرورة التي لا تنقطع، وهي نظرية (هرقليطس) الذي اعتمد كثيراً في تأثيره على المفارقات، كما في قوله مثلاً: «في محيط الدائرة يلتقي البدء والنهاية» أو «اننا ننزل ولا ننزل النهر الواحد، أن نكون وأن لا نكون»، وقوله «إن الطريق الصاعد والطريق الهابط طريق واحد»[133].

يرى (ويلرايت) مثلاً أن تناقضات (هرقليطس) جوهرية وليست سطحية. إنك لا تستطيع لها تحويلاً، وعندما يعلن (هرقليطس) تناقضاً أساسياً، كتماثل الطريق الصاعد والطريق الهابط، فليس في الإمكان أن نفسر ذلك بأن نعيد تعديل وتحديد العناصر المنطقية[134]. أما رسل فيعتبر أن قول هرقليطس بأن «الخير والشر واحد» لا يعني بالطبع أن الخير والشر هما نفس الشيء، بل يعني عكس ذلك، فكما أن المرء لا يستطيع تصور طريق صاعد بدون طريق هابط، فكذلك لا يستطيع المرء أن يفهم فكرة

---

(131) أبو الوفاء، (المبشر بن فاتك): مختار الحكم ومحاسن الكلم، ص. 40.

(132) النشار، (علي سامي): المرجع السابق، ص. 132.

(133) جيجن، (أولف): المرجع السابق، ص. 160 - 162.

(134) النشـار، (علي سامي) وأبـو ريان، (محمـد علي) والـراجحي (عبـده): هيراقليطس، ص. 98، 122 - 127.

الخير من غير أن يفهم فكرة الشر في الوقت ذاته[135].

ثانياً، في نظرية المعرفة. والمفارقات هنا أعظم مما حدث في ميدان الوجود، فقد استعان جورجياس بمنهاج بارمنيدس، وبرهن على أنه:

1 ـ لا يوجد شيء ما.
2 ـ إذا وجد فلا سبيل إلى معرفته.
3 ـ إذا ما أمكن معرفته فإنه لا يمكن نقل هذه المعرفة إلى الآخرين.

وقال اكسينيادس أنه لا وجود ولا حقيقة، وكل الأحكام خاطئة، ولا يوجد إلا التغير المستمر الذي يخرج من العدم ليعود إليه[136].

ويرتبط اسم انتستانس، وهو أحد تلاميذ سقراط، بإحدى المفارقات في التراث الايلي، وهي المفارقة التي تقول بأنه من المستحيل إصدار أحكام ذات معنى، فإما أن تقول إن أ هـي أ، وهو حكم صحيح، ولكنه لا يستحق أن يقال، وأما أن نقول أن أ هي ب، وهو حكم باطل[137].

لقد وصل الفكر اليوناني سريعاً إلى المواقف الأساسية في شأن المعارضة بين العقل والادراك الحسي، فإما العقل وحده هو الذي يدرك الحقيقة، وإما أنه الاحساس بالعكس، وإما أنه من غير الممكن الوصول إلى الحقيقة لا بالاعتماد على العقل ولا على الاحساس. وقد وجد كل موقف من هذه المواقف المتناقضة من يدافع عنه[138].

وتحدث البعض عن مفارقات الفكر الانجليزي في القرن 18، إذ بين أن الحس المشترك عند الفلاسفة الانجليزيين في هذا القرن خليط من المعرفة والرأي الذي هو أحياناً رأي الإنسان العادي، وأحياناً هو رأي

(135) رسل، (برترند): حكمة الغرب، 1، ص. 48.
(136) جيجن، (أولف): المرجع السابق، ص. 163.
(137) رسل، (برترند): المرجع السابق، ص. 203.
(138) جيجن، (أولف): المرجع السابق، ص. 165.

المدرسة أو أوساط العلماء. وهكذا نصل إلى أغرب الأفكار التي تقلب المعنى العادي للحس المشترك[139].

ثالثاً، ميدان الأخلاق، وهو الميدان المفضل للمفارقات، فقد ظهرت أفكار مثيرة وتيارات قوية صادمة، وذلك لمعارضة التقاليد الخلقية السائدة في المدينة اليونانية معارضة صارخة، بحيث تصدم القارىء بقدر ما تأخذ لبه.

وقد ظهرت على مر العصور ثلاثة تيارات:

أ ـ الحركة السوفسطائية التي نادت بأخلاق القوة.
ب ـ أبيقور وأخلاق اللذة.
جـ ـ المذهب الكلبي الذي ذهب في تجربة المفارقة الأخلاقية إلى أبعد الحدود، وفهم الفضيلة على أنها المعارضة المطلقة لكل القيم المعترف بها[140].

ولم يتردد أهل الرواق في أن يطلقوا اسم المفارقة على بعض نظرياتهم الأساسية. وتنقسم المفارقات الرواقية إلى قسمين:

1 ـ تطوير الفكرة القائلة بأن من يحوز الفضيلة يحوز بها كل القيم الأخرى.

2 ـ رفض إدخال الحكم على ميدان الفضيلة، فليس هناك سوى فضيلة واحدة وحيدة لها أوجه متعددة[141].

ولكن، هل البحث عن الحقيقة العقلية هو الذي يؤدي، بالرغم من إرادة الفيلسوف، إلى أحكام تتسم بالمفارقة، أم أن المفارقة مطلوبة لذاتها منذ البداية، وترضخ الحقيقة لمتطلباتها بالقوة؟ لا غرابة في أن تعلق تلك

(139) Tedeschı, (P.): Op. Cit., PP. 12, 153, 160 – 163.

(140) جيجن، (أولف): المرجع السابق، ص. 168 - 172.

(141) نفس المرجع، ص. 173.

الازدواجية المقلقة بمذاهب تسترعي الأنظار دائماً، وأن تصبح هذه المذاهب التي تفضل الاقـدام على مخاطـرات جريئـة هدفـاً سهلاً للهجوم[142].

ويستحيل في الواقع الدفاع عن المفارقة الخالصة. ولا ريب أنه ينجم دائماً وقع عظيم في النفوس من الادعاء بامتلاك الحقيقة المستقلة عن التاريخ، لكن ذلك سرعان ما ينتهي إلى التعسف والأقوال الفارغة، ولا يبقى الفيلسوف مع مرور الزمان قادراً على مجابهة المعطى التاريخي بمجرد إنكاره، أو على إسكاته عن طريق القول بشيء آخر. إن معارضة الأمور القائمة ليس دليلاً وحده في حد ذاته على صحة ما يقال.

وقد لاحظت الفلسفة اليونانية ذلك فحاولت مقاومة هذا الميل إلى المفارقة بميل كان معارضاً له تماماً، فحاولت أن تبقى ملتصقة بالمعطى، وأصبحت مجرد تفسير وتوضيح لما كان موجوداً من قبل.

لم يحب أرسطو طريقة المفارقات، وإن لم يعن ذلك أنه امتنع كلية عن مثل ذلك، فهو الذي نقل عبارة انكساجوراس التي أجاب بها من سأله عما قد يكون هدف الفلسفة: «أنه هدف قد يبدو لك غير معقول، إذا أنت توصلت إلى معرفته»[143].

لقد آثر أرسطو طريقاً آخر من طرق التناقض، هو طريق الاحراج، وبالتالي غاية أخرى، هي أن يوجهه هذا الاحراج الوجهة الصحيحة في البحث.

8 ـ الاحراج

يعني الاحراج في الأصل عدم العثور على سبيل أو وسيلة، ويقصد به أرسطو المشكلة التي تتطلب حلاً، أو، كما قال هاملان، وضع رأيين

(142) جيجن، (أولف): المرجع السابق، ص. 160.

(143) Gigon, (O.): Op. Cit., PP. 100 – 101, 167.

متعارضين، لكل منهما حجته في الجواب عن مسألة واحدة معينة[144].

وترجمه العرب قديماً بالشك. يقول أرسطو في الطوبيقا:

«والشك هو مساواة الأفكار المتضادة» و «ان مساواة الأفكار المتضادة محدثة للشك، لأنا إذا فكرنا في الشيئين فظهر لنا في كل واحد منهما أن سببه يصاحبه في جميع الأحوال، شككنا ولم ندر أيهما نعمل» (المقالة السادسة، 145 ب، 2 و17 - 20).

وهو إذن استدلال جدلي يبين أنه مهما يكن الحد الذي نختاره فإن النتيجة واحدة.

وقد أبرز جولدشميدت، في تحليله لهيكل المحاورات الأفلاطونية، أن هذه المحاورات تنتهي بإحراج، وهكذا نجد في ختام **اقراطيلوس** الاحراج التالي: هل ينبغي أن نميل مع القول بثبات الماهية أم مع السيلان العام؟ ولكن سقراط يخفف حدة هذا الاحراج عندما يدعو إلى متابعة البحث[145].

واستنكر أفلاطون الاحراجات السوفسطائية، واعتبرها علامة على الجهل بالأنطولوجيا، على خلاف أرسطو الذي يرى أنها تبرز معضلات أنطولوجية، فهي تتعلق بالخطاب البشري المتعلق بالوجود، ويقع هذا الخطاب من خلالها في ارتباك[146].

وقد كشفت أبحاث حديثة أن منهاج أرسطو في الميتافيزيقا إحراجي بصورة قوية، وإن الانطولوجية الأرسطية نشأت من التفكير في عدد من الاحراجات. ويمكن أن نقول أن العلم الأرسطي المتعلق بالموجود بما

---

(144) Lalande, (A.)1 «**Aporie**», In: Op. Cit.,

الحبابي، (محمد عزيز): **المعين في مصطلحات الفلسفة والعلوم الإنسانية**.

(145) Goldschmidt, (V.): *Les dialogues de platon*, PP. 115, 117.

(146) Aubenque, (P.): Op. Cit., PP. 146 n, 158.

هو موجود ليس سوى نسق عام لحل الاحراجات. ولا يقتصر هذا على كتاب الباء الذي ليس في الحقيقة سوى مجموعة من الاحراجات، فهو بارز في عدد كبير من أقسام الميتافيزيقا، وعلى الخصوص في كتاب الزاي الذي يعرف الجميع أهميته. وتقوم إحراجاته المتعلقة بالتعريفات على هذه المعضلة الأساسية: كيف يمكن أن نعرف بأسماء مشتركة ماهية جزئية؟ إن غرض أرسطو دائماً هو أن يصل إلى إحراج، أو نوع من «التساوي» والتوازن بين اعتبارين متضادين، وباختصار إلى شبه «قياس جدلي بالنقيض»[147].

وقد قال البعض عن أرسطو بأنه رجل الاحراجات الذي لا يحرص على التعجيل بحلها. ذلك أن الذي خاض غمار الصعوبات، فيما يرى أرسطو، يسهل عليه تناول الأشياء، ولذا كانت الاحراجات شرطاً أساسياً في الفلسفة، مثلها في ذلك مثل الدهشة[148].

ويظهر أن الاحراج الأرسطي لا ينحصر في عمل يسبق في البداية البحث الحقيقي، ذلك أن أرسطو يميز ثلاث لحظات في الاحراج ويعطيها أسماء مختلفة:

1 ـ الاحراج الأولي[149]، وهو التردد بين عدة دعاوى ممكنة، ويظهر أن أرسطو يشير أول الأمر بالاحراج كوسيلة للتخلص من معضلات تتطلب الحل مسبقاً، أي كطريقة ليست تلقائية، وإنما هي من المقتضيات المنهجية، ثم بعد ذلك يتحدث عن الاحراج كحالة لا يمكن تحملها، لأن الذي يكون في إحراج، هو كالمصفد في أغلال، لا يستطيع السير

---

(147) Le Blond, (J. – M.): Op. Cit., P. 50.

Aubenque, (P.): Op. Cit., PP. 15, 116, 159, 472.

Gueroult, (M.): *Histoire de L'histoire de la philosophie*, PP. 41 – 42.

وانظر أيضاً: **الطوبيقا**، المقالة السادسة، 162 أ، 17.

(148) Le Blond, (J. – M.): Op. Cit., PP. XXV, 44.

(149) Aporain: كذلك ويستعمل أرسطو، aporie

إلى الأمام، أي أنه، حسب المعنى السقراطي، حيرة النفس أو «خمودها» بعد أن تعي أنها لا تعرف، انه حالة تنتج عن الحجاج أو عن تساوي الاستدلالات المتعارضة[150].

ولكن أرسطو يفرق مع ذلك بين إحراجات فارغة جمعها السابقون الأغبياء، والاحراجات الحقيقية التي لا يجيب عنها إلا إذا راعى إلى حد ما اعتراضات خصومه[151].

2 ـ الاحراج[152] الذي يعني، فيما يبدو، فحصاً لمختلف السبل التي نجدها أمامنا، ويقصد به فحص الآراء التي عبر عنها الفلاسفة أو عموم الناس فيما يتعلق بالموضوع، والتي ينبغي إبراز تناقضاتها قبل الشروع في البحث بمعنى الكلمة. يقول أرسطو في كتاب الباء أن هؤلاء الذين يبحثون دون أن يذكروا الاحراجات سلفاً، يشبهون هؤلاء الذين لا يعرفون أي وجهة يقصدون[153].

3 ـ الاحراج[154] الذي يعرفه أرسطو بأنه حل المعضلات السابقة، وهو نتيجة المرحلتين السابقتين، وتزول معه الحيرة الأولى بطريقة أو أخرى[155].

وإن التمييز بين الوجود بالفعل والوجود بالقوة، عند أرسطو، ما كان ليولد أبداً بدون تلك الاحراجات الكلاسيكية والمتعلقة بالحركة. وهكذا تولد تحت «ضغط الظاهرات» هذا التمييز بين الفعل والقوة كتنظير لهذه

---

(150) Aubenque, (P.): **«Sur la notion aristotélicienne d'aporie»**, in: *Aristote et les problemes de methode*, PP. 4 – 6.

(151) Ibid. PP. 7 – 8.

(152) Diaporie.

(153) Ibid. PP. 9 – 10.

(154) Euporie.

(155) Ibid. PP. 12 – 17.

الحيرة أكثر مما هو حل لها[156].

لقد ارتبط منهاج الاحراج، هو كذلك، باللغة مثلما ارتبطت بها المناهج التي سبقته. وقد تبين لأفلاطون، كما رأينا في محاورة اقراطيلوس، أنه لا ينبغي في البحث عن الواقع أن ننطلق من الألفاظ، وهذه دعوى تدهشنا، لأنه إذا كانت اللغة تعبر عن الوجود فمن أين جاء هذا الحذر؟ ولماذا لا تبقى ألفاظ اللغة خير من يهدينا في معرفة الطبيعة؟

إن المبالغة السوفسطائية أفقدت الألفاظ كثافتها الوجودية، فأصبحت اللغة غير أمينة أو مبهمة في علاقتها بالأشياء والآخرين، وأساء الفيلسوف بها الظن، وتخلى عن البحث فيها عن الماهية، فكانت اللغة بذلك فردوس المعرفة المفقود[157].

ولذا لا نعجب إذا ما رنا أفلاطون ببصره إلى طريقة أخرى تكون أنجع في النفوذ إلى الحقيقة، أو، حسب التعبير الأفلاطوني، في الصعود إلى الماهيات وإلى المعاني، وهي التحليل الرياضي.

9 ـ التحليل الرياضي

تطور المنهاج عند أفلاطون، أي تصوره للطريق القويم في المعرفة، في ثلاث مراحل كبرى:

أ) مرحلة أولى ظن فيها أنه يسهل ارتياد الحقيقة عن طريق تحليل اللغة.

ب) مرحلة ثانية انحاز فيها إلى التحليل الرياضي أو منهاج الفرض عندما انحصر الجدل عنده في الطريق الصاعد، وهي التي نقف عندها هنا.

جـ) مرحلة الجدل النازل التي ركز فيها على منهاج «القسمة».

---

(156) Aubenque, (P.): *La problème de l'être chez Aristote*, P. 443.

(157) Cleret, (J.): *L'idée et la forme*, P. 5.

وقد مس هذا التطور نظرية المعاني مثلما مس المنهاج، أي أنه اقترن عند أفلاطون بالمكانة التي أصبحت للرياضيات في تفكيره، إذ لاحظ أفلاطون أن الرياضيات تستخدم منهاجاً يوصل، على خلاف الطريقة السقراطية والتحليل اللغوي، إلى نتائج إيجابية، فكيف تم ذلك؟ إنه يتأتى عن طريق استخدام الفرض[158]. هكذا تحول أفلاطون إلى التحليل الرياضي ابتداء من محاورة مينون، على ما يظهر، ثم في فيدون والجمهورية.

دخل هذا التحليل الارجاعي كطريقة ضرورية ومتميزة في العمل العلمي، أي في تفسير الأشياء كما يطرحه العلم الفيزيائي، إذ يحكى أفلاطون في محاورة فيدون أن سقراط قرأ كتاب انكساجوراس الذي قال فيه بأن العقل هو الذي نظم كل شيء. وخاب ظنه عندما وجد انكساجوراس لا يهتم في كتابه إلا بالعلل المادية القريبة، فانصرف عنه ليستخدم الطريقة التحليلية في التفسير، والتي تنتقل من القضية المطروحة إلى المبادىء الأولية التي تسمح بإثبات صحتها[159].

وتثير هذه الطريقة مشكلاً جسيماً أحس به أفلاطون في فيدون وعالجه بتفصيل في الجمهورية، وهو أنه لا بد من إرجاع الفرض بدوره إلى فرض آخر أعلى، إلا أننا في هذا الارجاع لا نكون مضطرين إلى الوقوف عند حد، فكيف نعلم أن الفرض أو الشرط الذي وصلنا إليه عن طريق صمودنا من فرض إلى فرض، أو شرط إلى شرط، ليس فرضاً بدوره؟ إن ذلك لا يكون بواسطة الارتباط المنطقي، إذ لا يختلف في ذلك فرض عن فرض. إننا لا نستطيع أن نصل إليه إلا بحدس ذهني مباشر، هو نوع من الرؤيا. ولا يمكن تبرير هذا الفرض الأولي بأي طريق آخر. إننا نقف عند حد يرضينا أو مبدأ كاف كما قال أفلاطون في محاورة فيدون، أو لا يكون

---

(158) Brehier, (E.): Op. Cit., I, 1, P. 111.

(159) أفلاطون: فيدون، (96 أ ـ 101 د).

Brunschvicg, (L.): *Les etapes de la philosophie mathématique*, PP. 49 – 55

مفترضاً كما ذكر في الجمهورية (511 ب).

ونلاحظ هنا أموراً ثلاثة:

أولاً، إن المقارنة بين عدد من المحاورات، كما قال بريبي، تبرز أن تطور النظرية الأفلاطونية قد مس المنهاج مثلما مس تصور أفلاطون للمعاني، على خلاف ما قاله أرسطو من أن أفلاطون لم يصنع شيئاً فيما يتعلق بالمعاني والمثل سوى أنه عمم طريقة سقراط في المعاني الأخلاقية[160].

ثانياً، إن المنهاج الأول عند أفلاطون هو التحليل اللغوي.

ثم ان الحوار عند سقراط ليس منهاجاً في البحث بقدر ما هو طريقة في التعليم أو التبليغ[161].

ثالثاً، إن المنهاج التحليلي أو منهاج الفرض عند أفلاطون أوسع من نظرية المعاني التي ليست سوى تطبيق جزئي لهذا المنهاج. وهنا تكمن روح الأفلاطونية التي تعتبر أن اندفاع الفكر، كما كان عند سقراط، أهم من النجاح[162].

رابعاً، إن الجدل الصاعد إذن يتجلى في التحليل الرياضي.

لقد نتج عن التحليل الرياضي عند أفلاطون نتيجة عظمى هي تأسيس علم الفلك الرياضي، هذا العلم الذي كان خير ما صور العبقرية الرياضية اليونانية وإطاراً لأعظم إنجازات العلم في بدايته فقد دعا أفلاطون، مدفوعاً باعتبارات فلسفية، من انسجام وجمال إلى تفسير حركة الكواكب التي تبدو مضطربة بحركات دائرية، أي في نطاق التصميمات الرياضية والهندسية[163].

---

(160) Bréhier, (E.): Op Cit., P. 110 – 111.

(161) أنظر «الحوار» في الفصل الثالث.

(162) Bréhier, (E.): Op. Cit., P. 112

(163) Lloyd, (G.E R.): Op. Cit., P. 99. =

إن أفلاطون أول من عبر عن المشكل الذي سيبقى خلال عدة قرون الشغل الشاغل لعلماء الفلك، وهو مشكل الحركات السماوية، وقد كان في ذلك مخلصاً للفكر الفيثاغوري، فطرح على الباحثين في الفلك المسألة التالية: «ما هي الحركات المطردة والمنتظمة التي ينبغي افتراضها من أجل التعبير عن الحركة الظاهرة للكواكب؟»، أي من أجل إنقاذ المظاهر[164]. وإن إرجاع حركات الكواكب التي تحار فيها الأفهام إلى حركات دائرية ومنتظمة هو البرنامج الذي أنجزه يودوكس.

ولكن البعض يعطي لفلسفة العلم الأفلاطونية تفسيراً يتسم، حسب تعبير (لويد)، «بتطرف شرس»، فقد وصفوا أفلاطون بأنه العدو اللدود للعلم، أو أنه كان حاجزاً كبيراً أمام نموه[165]. ومن هؤلاء سارتون الذي تحدث عن أوهام أفلاطون في الفلك، وقال بأن جل الاعجاب بأفلاطون مبني على سلسلة من الأباطيل. واعتبر ب. روسو أن أفلاطون أغرق الفكر العلمي في ضباب الصوفية اللاعقلانية، لأنه طمح إلى أن يلزم الفلكيين بتفسير حركات الكواكب بمدارات دائرية[166].

إن إيمان أفلاطون بأن للعالم بنية رياضية، وتصوره للفلك والفيزياء كعلمين رياضيين، قد شكلا أهم أفكاره وأخصبها. وقد اعترف العلماء، مثل جاليلي وكبلر، بالدور الذي اضطلع به أفلاطون كمناصر لاسباغ الحلة الرياضية على العلوم في العصر القديم. وهكذا فإن النزعة الرياضية في الفيزياء أفلاطونية، وإن ظهور العلم الكلاسيكي رجوع إلى الأفلاطونية وثورة على الأرسطية[167].

= Bréhier, (E): Op Cit., P. 140.

(164) Lloyd, (G E.R): Op. Cit., P. 104.

(165) Ibid., P. 84.

(166) سارتون، (جورج): تاريخ العلم، 3، هـ 111، 113

Rousseau, (P.): *Histoire de la science*, PAris: Lib. A. A. Fayard, 1957. P. 67.

(167) Taton, (R s.l.d.de.) *Histoire générale des sciences*, Paris: P U.F., 1, 1957. =

التحليل عند ديكارت

اعتبر ديكارت أن منهاج الاكتشاف أو الابداع الحقيقي هو التحليل، فالتحليل يبين الطريق الحق الذي تم به ابتداع الشيء منهجياً، ويبين كيف تكون المعلولات تابعة للعلل. ويتمثل لنا نتاج ديكارت بأكمله كتحليل واسع لا يدع للعرض التركيبي سوى مكان صغير(168). ونصل بهذا التحليل إلى ما يسميه ديكارت «الطبائع البسيطة» أو العناصر التي تتركب منها المجموعات المعقدة.

ويمكن أن نجمل جوانب المنهجية الديكارتية فيما يلي:

1 ـ النموذج الرياضي، وينظر ديكارت بالخصوص إلى الطريقة الجبرية وإلى المتواليات الحسابية والهندسية.

إن المسألة الرياضية يرجع أمرها إلى البحث عن مقدار مجهول بالاعتماد على مقادير معلومة له معها علاقات محددة، فيجب دائماً أن نكتشف المعطى الخفي، هذا المعطى الذي يبين لنا المدخل إلى الحل. فإذا أخذنا متوالية حسابية أو هندسية ينقصها حد أو عدة حدود، أو شوش ترتيبها، يجب قبل كل شيء أن يعاد ترتيب السلسلة واكتشاف الحد الأول الذي تربطه بالثاني علاقة مماثلة للعلاقة التي تربط الثاني بالثالث، وهكذا، وهذه العلاقة هي قانون المتوالية(169).

2 ـ قواعد المنهاج، هذه القواعد التي، عندما تفصل عن الاعتبارات الرياضية التي أوحت بها إلى (ديكارت)، تبدو كما ظهرت لمعاصري

P. 241 – 242.

Koyré, (A.): Op. Cit., PP. 277 – 279.

Lloyd, (G.E.R.): Op. Cit., PP. 97, 169.

(168) Descartes, (R.) *Les méditations métaphysique*, P. 175.

Chevalier, ( ): Op. Cit., III, PP. 13 – 17.

(169) Bréhier, (E.): Op. Cit., II, 1, PP. 54 – 55.

ديكارت من الحديث المعاد. وقال جوته عن الخطاب في المنهج انه لا يسعفنا بأي شيء، وعلق عليه باشلار بقوله: «لن أكون قاسياً مثل جوته، ولكن القواعد العامة في المنهاج الديكارتي ليست سوى قواعد غنية عن البيان، إنها تمثل، إن أمكن التعبير هكذا، آداب الفكر العلمي»[170].

ويمكن أن نأخذ القاعدة الرابعة من المنهاج الديكارتي والتي هي قاعدة الاحصاء كمثال لهذا الفهم الخاطىء لطبيعة المنهاج عند ديكارت. ذلك أنه يقع تأويلها على العموم بأنها تعني إحصاء جميع المتغيرات أو العناصر في مشكل ما لكي لا ينسى أي واحد منها. ولكنها بذلك تكون من جهة حديثاً معاداً حقاً، ومن جهة أخرى لا تزيد على تكرار القواعد الأخرى، فالمنهاج يقتضي بذاته أن لا أنسى أي عنصر من المشكل، مع أن هذه القاعدة تسمح باختيار الطريقة العامة لحل المشكل، وهي إذن شبه منهاج للمنهاج[171].

يطلب منا ديكارت في هذه القاعدة أن نراجع عدة مرات كل قضية يقينية في برهاننا، ونستمر في هذه المراجعة حتى يصبح البرهان وكأنه بصيرة واحدة، وينعدم التفاوت بين الاستنباط والحدس. ويمثل ديكارت لذلك بمسألة من علم الضوء استخدم في حلها قاعدة الاحصاء، ويتبين منها ضرورة المضي في المسائل الموضوعة أمامنا حتى تنكشف العناصر المتصلة بها في نظام يكفل لنا التأدي إلى بداية الحل، ثم العودة من تلك البداية مستخدمين العناصر السابقة في ترتيب هو عكس ترتيب اكتشافها إلى أن يتم حل المسألة كلها[172].

يقترن التحليل، عند كل من أفلاطون وديكارت، بالتركيب. وإذا لم

---

(170) Bachelard, (G.): Op. Cit., PP. 38 – 39.

(171) Vuillemin, (J.): *Mathématiques et métaphysique chez descartes*, PP. 136 - - 138.

(172) بلدي، (نجيب): المرجع السابق، ص. 68 – 71.

يُعن الثاني كثيراً بهذه العملية الأخيرة فقد جعل لها أفلاطون مكانة بارزة في منهاجه، بل إنها حلت عنده فيما يبدو محل التحليل، وهي القسمة.

10 ـ القسمة

برع السوفسطائيون في التمييزات الدقيقة، إلا أن تقسيماتهم المصطنعة والتعسفية تدهش وتحير، أما الجدلي فإنه يسعى بالعكس إلى أن يجد الخطوط الطبيعية الفاصلة بين المعاني[173].

ويشكل الجدل النازل المرحلة الثالثة في تطور المنهاج عند أفلاطون بعد التحليل اللغوي والتحليل الرياضي، وهي التي ركز فيها على القسمة أو التقسيم الثنائي، ظهر ذلك في محاورات **فايدروس** و**السوفسطائي** و**السياسي** و**الفيلفس**[174].

كان أفلاطون، في محاورة **فيدون** (101 هـ) مثلاً وبالخصوص في **الجمهورية** (الكتاب السابع، 511 ب جـ)، يلح على الجدل الصاعد، أما الحركة النازلة فإنه لا يلمح لها إلا من حيث أنها متممة للحركة الأولى. ولكن الجدل النازل يصبح في **فايدروس** تحت اسم «القسمة» طريقة جوهرية لا يكون الجدل بدونها، كما يقول أفلاطون في **بارمنيدس** (130 ا ب)، سوى اندفاع حماسي نحو الفهم الخالص، إذ لا يكفي أن نرتقي إلى أعلى الدرجات، وإنما يجب أيضاً أن نكون قادرين على النزول فيما بعد إلى حد النقطة التي انطلقنا منها في صعودنا.

إن القسمة هي الطريقة الأساسية في الجدل من حيث أنه منهاج العلم. لقد انطلقنا في الجدل الصاعد من المحسوس إلى المعقول، وعلينا أن نعود من المعقول إلى المحسوس[175].

وهكذا فإن الجدل النازل ينتقل من وحدة المعنى التي وصلنا إليها

---

(173) Rivaud, (A.). Op Cit., I, P. 173.

(174) Kucharski, (P.): *Aspects de la spéculation platonicienne*, P 37.

(175) Platon: *Phèdre*, pp. C L III, CLVIII.

عن طريق الجدل الصاعد، وعبرنا عنها بواسطة التعريف، إلى الأنواع التي تتضمنها هذه الوحدة التي هي شبيهة بوحدة الكائن الحي، فنقسمها إلى أنواع. ولا ينبغي أن يجري التقسيم بطريقة عشوائية، وإنما على غرار ما يكون التقسيم الطبيعي للأعضاء[176].

إن القسمة هي أن نفكك الجنس إلى أنواعه، ونراعي فيها:

1 ـ الا نكسر ما لا ينبغي تكسيره.
2 ـ ألا نغفل عضواً موجوداً حقاً.
3 ـ ألا نكثر الحدود.
4 ـ أن نقسم حسب الفروق الكيفية الحقيقية، لا طبقاً للفروق الكمية فحسب.
5 ـ أن لا نقفز الدرجات الوسطى.
6 ـ ألا نقف إلا عند الأنواع الحقيقية.
7 ـ أن ننزل مع سلسلة الأنواع حسب تدرج تنازلها[177].

وقد تحول الجدل عند أفلاطون في محاورتي السوفسطائي والسياسي فأصبح يشكل تمريناً للذهن، فالتمارين الجدلية في هاتين المحاورتين تشغل مكانة متميزة، ذلك أن الأمر يتعلق فيها حقاً بتداريب وبتمرين للذهن، وقد كان تلاميذ الأكاديمية ملزمين بهذه المادة الجدلية، «يحاول المنهاج الجدلي، من أجل اكتساب ذهن ثاقب، أن يكتشف بنظره في جميع الفنون ما بينها من قرابة وتشابه» (السوفسطائي، 277 ب)[178].

لقد أراد أفلاطون في محاورة السوفسطائي أن يعرف الصيد الذي

---

(176) Ibid P. CLV.

(177) Janet, (P.) et Séailles, (G.): Op. Cit., PP. 481, 483.

Malokovski, (A.): Op. Cit., PP. 88 - 89.

(178) Rodier, (G.): Op. Cit., P. 40 n.

Goldschmidt, (V.): *Essai sur le «Cratyle»*, P 192.

يكون بالشص، هذا الصيد الذي يعتبره في افتراض أولي نوعاً من الفن، فاتخذ لذلك طريقة القسمة. ولخص ذلك كما يلي: عندما قسمنا الفن عموماً إلى قسمين، وجدنا فيه فن الاقتناء، وفي فن الاقتناء وجدنا فن الاقتناء بالعنف، وفي فن الاقتناء بالعنف الصيد، وفي الصيد صيد الحيوانات، وفي صيد الحيوانات الصيد فيما هو سائل، وفي هذا النوع الأخير من الصيد أخذنا القسمة الدنيا التي هي صيد السمك، وفي صيد السمك ما يكون منه بالضرب. وفي هذا الأخير الصيد بكلاليب، وفي هذا الصيد بالكلاليب ما يكون منه باجتذاب السمك من أسفل إلى أعلى، وهو ما يسمى، بسبب ذلك، الصيد بالشص»[179].

كما أننا، من أجل تحديد تقنية الرجل السياسي، نقوم بتصنيف التقنيات أو العلوم، ويتم هذا التصنيف عن طريق سلسلة من التقسيمات الثنائية. وهكذا فإن علم السياسة ليس عملياً ولكنه نظري، وليس نقدياً، ولكنه توجيهي، إنه يقود، لا بسلطة مقتبسة وإنما بسلطته الخاصة، أناساً ليسوا جمادات ولكن أحياء. وهم يحيون لا منعزلين، ولكن متجمعين. ومن هنا نتقدم إلى الحيوانات الأرضية التي تمشي على رجلين، وليس لها قرنان ولا ريش. وهكذا نصل إلى أن السياسي راعي أناس[180].

ونشير هنا إلى أنه:

أولاً، ينبغي تمييز القسمة الافلاطونية عن القسمة الأرسطية التي هي تمييز المعاني، أي معاني الوجود، وهي من الطرق الجدلية[181].

ثانياً، قد أدت القسمة الأفلاطونية، عن طريق نوع من التقدم الطبيعي، إلى القياس الأرسطي، هذا القياس الذي سيجعل منه أرسطو، عندما تكون مقدماته يقينية، المنهاج العلمي والفلسفي الوحيد. وهذا ما سنراه في الفصل اللاحق.

---

(179) Janet, (P.) et Séailles, (G.): Op. Cit., PP. 608 – 609.

(180) Platon: *Le politique*, P. IX.

(181) أرسطو، كتاب السوفسطيقا: (183 أ، 9 – 12) مثلاً.

الفصل الخامس

مناهج البرهان والاقناع

إن كل فيلسوف مرتبط، كما قال رسل، «بمتابعة شيء ما، يمكن أن ندعوه «الحقيقة»، وقد يختلف الفلاسفة في تعريف «الحقيقة»، ولكنها، على أية حال، شيء ما موضوعي، شيء ما، ينبغي لكل شخص أن يتقبله بمعنى ما. ولا أحد سيرتبط بمتابعة الفلسفة إذا كان يظن أن كل فلسفة هي محض تعبير انحياز لا معقول»[1]. ولكي لا يبقى ما بلغ إليه الفيلسوف من معرفة عقيدة شخصية فحسب، يكون عليه، بعد أن اقتنع بها أن يقنع الآخرين، فالموضوعي هو ما وضعه الفكر المنهجي ونظمه[2].

ويشمل هذا الفصل أهم طرائق البرهان والاقناع عند الفلاسفة:

- □ البرهان.
- □ البرهان الرياضي.
- □ الجدل.
- □ برهان الخلف.
- □ الاستدلال بالقدماء.

وقد يستخدم بعض هذه المناهج لغير الاقناع، فالجدل، كما قال أرسطو، يصلح للرياضة الذهنية أو للتعليم، وأقوال القدماء قد لا يقصد منها إلا اقتباس ما توصلوا إليه من معرفة.

---

(1) رسل، (برترند): تاريخ الفلسفة الغربية، 3، ص. 429.

(2) Ricœur, (P.): *Histoire et vérité*, PP. 23 - 24.

1 ـ البرهان

«إن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس، وما وضعوه من الأوضاع في (ايساغوجي) و (قاطيغوراس) التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الالهية»[3].

كيف، وإلى أي حد، يمكن أن تتسمى الفلسفة باسم العلم الذي ينطبق على المعرفة بالموضوعات الرياضية والمعرفة بأشياء الطبيعة؟ لقد شغل ذلك بال كل فيلسوف بطريقته الخاصة[4].

إن ما يميز العلم هو أنه استدلالي، وقد طمح أرسطو للوصول إلى استنباط مطلق، أي لنفس الهدف الذي سعى إليه حينذاك علماء الرياضيات الذين انتهت أعمالهم بعد عشرات من السنين إلى الصياغة النسقية عند اقليدس ولذا اعتبر أرسطو أن العلم الذي هو معرفة بالضروري من حيث أنه ضروري لا يقبل إلا البرهان.

تقوم العلوم كلها، فيما يرى أرسطو، على مقدمات أولية، هي البديهيات التي لا يمكن البرهان عليها داخل العلم ذاته بدون وقوع في الدور. إلا أننا نستطيع البرهنة عليها في علم «أعلى»، أي أكثر عموماً وأكثر تجريداً، فمبادىء البصريات يمكن البرهان عليها بالرياضيات. أما المبادىء المشتركة بين جميع العلوم، كمبدإ عدم التناقض الذي يعني أنه لا يمكن أن نثبت أ ولا أ في آن واحد، فإنها من البداهة بحيث أننا لا نستطيع أن نتصور نفيها. ولا يمكن أن ينفيها الفكر بدون أن ينفي ذاته[5]. إنه لا يمكن البرهان عليها إطلاقاً، فهي مبدأ كل برهان. إن منطق أرسطو

---

(3) الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، ص. 45 – 46.

(4) Granger, (G.G.): *La théorie aristotelicienne de la science*, PP. 2, 332.

(5) Blanché, (R.): *La science actuelle et le rationnalisme*, Paris: P.U.F., 1973. Coll. Cup. 78. P. 85

يعترف إذن بحدوده عندما يتعلق الأمر بوضعه لأسسه[6].

ويعني أرسطو بالبرهان «القياس الذي يكون من مقدمات صادقة أولية» (100 ا. 26 – 27) و«المقدمات الصادقة الأولى هي التي تصدق بذاتها لا بغيرها» (100 ب 18). ويقول ابن سينا: «إن البرهان لا يتوقف على تسليم الخصم للمقدمة، بل على تسليم الحق إياها، وأن تكون ضرورية، ولا تكون ضرورية على النحو المأخوذ في البرهان إلا أن تكون محمولاتها، مع ضروريتها، ذاتية على أحد وجهي الذاتي» وإن مقدمات القياس البرهاني محسوسة ومجربة وأولية[7]. كما بين الغزالي أن مقدمات البرهان المحصل للعلم اليقيني، يقينه صادقة واجبة القبول[8].

وهكذا أصبحت الطريقة البرهانية في الفلسفة الإسلامية كذلك، المعيار المميز للعلم، ومنه الفلسفة، عن غير العلم، وقد نظر ابن خلدون في الاجتماع البشري بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، وانتقد ما في كلام ابن المقفع ورسائله من مسائل غير مبرهنة[9].

ويقتضي هذا الطموح عند أرسطو الملاحظات التالية:

□ إن ما يميز القياس البرهاني عند أرسطو عن القياس الصوري الخالص، هو أنه لا يطرح حقيقة مقدماته فحسب، وإنما يطرح كذلك ضرورتها. وهكذا فإن منطق أرسطو مغاير للمنطق الصوري الذي ينكب على دراسة صور التفكير، دون أن يتساءل عن صدقه في الواقع، فالحقيقة

---

(6) Parain, (B.s.l.d.de): Op. Cit.. PP. 646 – 647.

(7) ابن سينا: البرهان من كتاب الشفاء،

(8) الغزالي: معيار العلم، ص. 186.

وان المشهورات عند الغزالي من المقدمات التي ليست يقينية، ولا تصلح للبراهين، وإنما للفقهيات.

ويقول محمد عابد الجابري خلاف ذلك، في: نقد العقل العربي، 1، ص. 284.

(9) ابن خلدون: المقدمة، ص. 37 – 38، 40.

بالنسبة لأرسطو هي التطابق بين الفكر والواقع[10].

ولهذا اعتبر جرانجي أنه «من عدم الأمانة للنصوص أن نحاول التوحيد بين فكرة النسق الاستنباطي، كما تصوره أرسطو، والتصور الحديث للنظرية الاكسيوماتية. فقد رأينا، في المقام الأول، أن مجموع القضايا الأولية الخاصة، أي هذه القضايا التي تقوم مقام الأوليات بالمعنى المعاصر، هو أولي على الاطلاق من جهة، وليس مغلقاً من جهة أخرى، فالقضايا قد يكون عددها غير متناه، أو على الأقل غير محدد»[11]. ولا يتعلق الأمر هنا إذن بالبرهان الصوري كما نجده في الرياضيات والمنطق، والذي يمكن أن تقوم بحسابه الآلات[12].

ويخالف في ذلك أصحاب المنطق الرمزي الذين رأوا في التحليلات الأولى عملاً منطقياً خالصاً لا تشوبه أية شائبة ميتافيزيقية[13].

□ يبين أرسطو أنه يوجد إلى جانب الخطاب العلمي، نمط آخر من الخطاب الفلسفي، وهو الخطاب الذي يسميه جدلاً. ذلك أن أكبر قسم من اللوغوس الفلسفي، بمعنى الكلمة، يرجع إلى منهاج ليس استدلالياً بكل تدقيق، فهناك إذن ثنائية في المسعى الفلسفي عند أرسطو[14]. ولم يأنف الفلاسفة منذ البداية من اتخاذ الجدل طريقاً للمعرفة.

□ إننا لا نجد بالفعل في كتب أرسطو قياسات برهانية، وإنما نرى

---

(10) Blanché, (R.): *La logique et son histoire d'aristote a russel*, P. 81.

Blanché, (R.): *Raison et discours*, PP. 26 – 27.

Malokovski, (A.): Op. Cit., P. 116.

(11) Granger, (G.G): Op, cit., P. 93.

(12) أي هذا البرهان الذي يقصده طه عبد الرحمن، في كتابه المذكور سابقاً. (ص. 34، 56 – 59). وانظر:

Oléron, (P.): *L'argumentation*, P. 35.

(13) Planché, (R.): Loc. Cit.

(14) Granger, (G. – G.): Op. Cit., P. 323.

هذه الكتب تنتظم في البنية التي يسميها جدلية. وإن دراسة المنهاج عند أرسطو تذخر لنا، كما قال لوبلوند، مفاجأة قوية، فهذا المعلم الذي قدمه لنا الوسيطيون بأنه الفيلسوف بمعنى الكلمة، والمعلم الذي يستحيل أن نعثر عنده على خطأ، والذي يتناقلون تعابيره وكأنها من المقدسات، تكشف لنا دراسة مؤلفاته إنساناً آخر حقاً. ذلك أن وصفه في **التحليلات** لطبيعة المعرفة، لا يتطابق مع ممارسته للعلم. وإن كتبه، كما يبدو لنا ذلك من أول نظرة، ليست مدججة بالقياسات البرهانية، ولكنها تنتظم في بنية «جدلية». ويتجلى لنا فيها وجه لأرسطو أقل صرامة وأكثر مرونة مما وقع تصوره غالباً[15]. وقد أصبح من المعروف والمبتذل تقريباً أن كتب أرسطو الميتافيزيقية أو الفيزيائية أو البيولوجية ليست، من الوجهة المنهجية، «تطبيقاً» خالصاً للقواعد المنطقية التي تشكل في **التحليلات الثانية** قانون العلم، وإن أرسطو يسير في أغلب الأحوال حسب طرائق فكرية، أو حسب منهاج ليست له صلة كبيرة بالمنطق القياسي. وقد «كان هيجل، فيما نعرف، أول من لاحظ، فيما يتعلق بالميتافيزيقا على الأقل ما يوجد من بعد الشقة بين النظريات المنطقية عند أرسطو وطريقته في الواقع»[16].

ولكن الفارابي قد بين قبل ذلك في كتاب **الجمع بين آراء الحكيمين** ما أخل به أرسطو في قياساته، وتجاوزه عن الغامض، من غير إشباع في القول (ص 15).

ولو أردنا أن نجعل كتب أرسطو مطابقة في مظهرها الخارجي، للقواعد التي وضعها صاحبها في **التحليلات**، لوجب أن نعيد كتابتها كلها. ولا ينبغي بالأحرى أن نتوقع أننا سنجد فيها بيانات مصاغة حسب التصميم المبسط لآراء أرسطو[17]. وإذا ما سعى الشراح في القرون

---

(15) Le Blond, (J. - M.): Op. Cit., PP. XXII - XXIII.

(16) Aubenque, (P.): **«Sur la notion aristotelicienne d'aporie»**, in: *Aristote et les problèmes de méthode,* P. 3.

(17) Mansion, (A.): **«L'origine du syllogisme et la théorie de la Science chez Aris-**

الأربعة أو الخمسة بعد وفاة أرسطو إلى اسباغ الحلة المنهجية على فكره، فإن خلفاء أرسطو في (اللوقيون) بالعكس لم يعتبروا أنهم يخونون فكر معلمهم بممارستهم للجدل وتمرنهم عليه قبل كل شيء، أي، حسب شهادة شيشرون، بالتحدث عن كل شيء[18].

وهكذا فإن المنهاج الذي اتبعه أرسطو في كتبه الفيزيائية منهاج معقد، ويختلف من فرع لآخر من علوم الطبيعة ومن مشكل لآخر[19]. ونحس، في كتاب السماء، بما لبراهين الوجود عند أرسطو من «طابع خطابي» حسب بعض الباحثين، «والأقرب إلى الصواب أن نتحدث، في هذا الصدد، عن احتجاج جدلي. ان أرسطو يسعى، في هذا الكتاب إلى جانب رغبته في البرهنة، إلى الاقناع، ودفع المستمع إلى القبول، وإثارة الشعور بالاعجاب والتقدير أمام الكمال الرباني الذي تتسم به الكائنات السماوية[20].

وإن القياس غائب تقريباً في الميتافيزيقا، فنحن نجد فيها، على العكس جميع الطرائق الموصوفة في المواضع والرد على السوفسطائيين من تقسيم في صورته الأرسطية واستقراء وتمثيل إلخ[21].

إن أرسطو لا يراعي دائماً ما يعلن عنه من تقسيمات، ويخلط غالباً بين حجج من أنواع مختلفة، ولا يهمل العلامات التافهة، ولا يخشى المجازفة في المقارنات، أو التمثيل ولو كان بعيداً، أو استغلال أي بريق للاحتمال ولو كان ضعيفاً، ويحكي الأساطير، ويسوق الأمثال، ولا يلتزم

= **tote»**, in: *Aristote et les problèmes de méthode*, P. 80.

(18) Aubenque, (P.): Op. Cit., P. 18 n.

(19) Lloyd, (G.E R.). Op. Cit., P. 122.

(20) Moraux, (P.). **«La méthode d'Aristote dans l'étude du ciel»**, in: *Aristote et les problèmes de méthode*, PP. 181, 191.

(21) Aubenque, (P.): *Le probleme de l'être chez aristote*, PP. 300 – 301.

غالباً جانب الانصاف في حكمه على من سبقه، ويكاد يكون متصوفاً في إعجابه بجمال الطبيعة[22].

ونكتفي هنا بالوقوف عند أربعة مظاهر من «جدلية» أرسطو:

أ) يعتز أرسطو، في جرأة وبساطة كما قال ريفو، بأنه يرقى إلى ما وراء الوجود لكي يفسره، ولكنه لا يقدم لنا سوى سلسلة من الألفاظ المجردة: مادة، صورة، قوة، فعل، علة، غائية، طبيعة. إنه يأتينا بتحليل للغة اليونانية، أي بمصطلحات ينبغي أن نطبق عليها، قدر المستطاع، صوراً إذا ما أردنا أن نجد لها أي معنى، فلو انطلقنا من لغة أخرى غنية بتجريدات مغايرة لانتهينا إلى تفسير آخر. إن قيمة الأرسطية تأتي من نظام التعبير، ودقة الملاحظات، والذوق السليم، ونفوذ النظر السيكولوجي والأخلاقي. ولكنها، في عمقها، لا تعرفنا بشيء عن الوجود، فالوجود يبقى محتفظاً بسره المنيع[23].

واعتبر برجسون أن ميتافيزيقا أرسطو هي الميتافيزيقا التلقائية للفكر البشري، وعلق عليه برنشفيك بأنه كان من الأصوب أن يقول أنها الميتافيزيقا التلقائية للغات الهندية الأوربية، وللغة اليونانية بالخصوص[24].

ب) إن الطريقة التي يستعملها أرسطو أكثر من غيرها، هي مناقشة الاحراجات، هذه المناقشة التي يقدم بها لعرض المسائل، ويكاد ينحصر فيها العرض أحياناً[25]. وبذلك كانت بنية الميتافيزيقا الأرسطية غير

---

(22) Le Blond, (J – M.): PP. 56, 209.

(23) Rivaud, (A.): Op Cit., I, P. 314.

وانظر ما تقدم في «التحليل اللغوي».

(24) L Blond, (J. – M.): Op. Cit . P. 324.

(25) Aubenque, (P.): **«Sur la notion aristotelienne d'aporie»**, in. *Aristote et les problèmes de méthode*, P. 4.

استنباطية، وإنما إحراجية، أي، بالمعنى الأرسطي، جدلية. ولذا نعته البعض بأنه «الشاك الدجماطي» الكبير[26].

وإنا إذا ما عرفنا أين يبدأ الاحراج عند أرسطو فإننا لا نعلم أين ينتهي، فإنهاء الاحراج ربما عنى في الحقيقة إنهاء الفلسفة ذاتها، أو على الأقل الوصول إلى النقطة التي ننتقل فيها من مرحلة البحث إلى مرحلة العرض القياسي. وإذا ما وجدنا أن بعض ورثة الأرسطية لم يترددوا في تخطي هذه النقطة، فإن أرسطو قد تميز بالحذر في هذا الشأن، وألح كثيراً جداً في بيان صعوبة البحث وضعف النتائج[27].

جـ) يذكر، عن مذهب أرسطو أنه لا يتسم بالاتساق، فقد نص شيشرون، من قبل على بعض التناقضات في هذا المذهب، وأبرز عدد من المعاصرين تناقضات أساسية لا يمكن التوفيق بينها[28].

د) يستدل أرسطو كثيراً بآراء القدماء، ويبدأ كتبه بذكرها، لا من أجل تمحيص رأيه كما يبدو، وإنما يتخذ ذلك حيلة للاقناع به. ولذا يحور هذه الآراء حسب غرضه منها. وقد أحصى البعض سبع طرائق عند أرسطو في تحريف نظريات الأوائل:

1 ـ تشويه مقصود من أجل هدف معين ترمي إليه الحجة.

2 ـ تكييف النظريات والأوليات وإعادة تأويلها من غير تشويه لظاهر معناها.

3 ـ مخالفة المعنى الحقيقي مخالفة صريحة، سواء فيما يتعلق بالنظريات أو النصوص.

---

(26) Le Blond, (J. – M.): Op. Cit., PP. XXV, 44.

(27) Aubenque, (P.): Op. Cit., PP. 18 – 19.

(28) Le Blond, (J. – M.): Op. Cit., P. XXIV.

وانظر «التناقضات» في الفصل الأول من القسم الرابع.

4 ـ التعبير عن النظريات القديمة في الألفاظ المتداولة، بدون أي اعتبار للموقف الفكري الخاص بالقدماء.

5 ـ الافتراض بأن الأفكار الشائعة في زمن أرسطو كانت موجودة من قبل.

6 ـ الميل إلى شرح النظريات السابقة طبقاً للأوليات الأرسطية.

7 ـ الاعتقاد بأن كل من سبق كان يسعى نحو المذهب الأرسطي، إلا أنه لا يعبر عنه إلا تعبيراً جزئياً[29].

* * *

من الواضح إذن أن أرسطو لم يرد أن يضع أنطولوجيا جدلية. ولا تبدو أنطولوجيته جدلية إلا لعين الملاحظ الذي لن يغفل عن المقارنة بين مشروع أرسطو ونتائجه؛ فمن أين جاء هذا الفرق بين القصد والعمل الفعلي، ولماذا يتردى مشروع الأنطولوجيا كعلم إلى بحث لا يصل إلى غايته، «ولماذا كان الكلام البشري حول الوجود جدلياً وليس علمياً؟»[30].

ولكن، أليس القياس في هذا المجال أقل قيمة من الخطابة الشيشرونية؟ فهذه ناجعة لأنها ليست تقنية، ولأنها موجهة إلى الإنسان، ولأنها تخاطبه فيما يهمه أكثر، أي في نفسه وفي الحياة وفي الفضيلة. إن الفضيلة التي يجب أن نمتلكها وأن نمارسها، إذا ما أردنا أن نحقق الغاية النهائية للإنسان، ينبغي أن نحبها، لا أن نحللها[31]. ثم إنه، كما قال ايزوقراط: «لأن تكون لنا آراء صالحة بصدد الأشياء النافعة، أهم بكثير من العلم الصحيح الذي لا نفع فيه».

---

(29) Gueroult, (M.): Op. Cit., P. 37 n.

وانظر كذلك ما سيأتي في هذا الفصل عن الاستدلال بالقدماء».

(30) Aubenque, (P.): *Le problème de l'être chez aristote*, P. 302.

(31) koyré, (a.): *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, P. 19.

قال أرسطو، في الأخلاق النيقوماخية، أنه يجب التحدث عن كل موضوع بما يقتضيه من دقة، إلا أن هناك مواضيع، بما أنها هي في ذاتها غير دقيقة، لا تسمح بأن نتحدث عنها بدقة، وذلك مثل الأخلاق. «وسيكون من الخطأ أن ننتظر من الرياضي حججاً مقنعة فقط، ومن الخطابي براهين علمية» (I، 1. 1094 ب 23 – 27). ويوحي هذا النص بأن الاحتمال الخطابي، هو وحده المشروع هنا حيث لا توجد مادة للمعرفة البرهانية[32].

ثم إن القياس ذاته ليس أداة للاكتشاف؛ فهو لا يحول المادة التي يعالجها، وإن يقين نتائجه لا يمكن أبداً أن يتجاوز يقين المقدمات التي يرجع أمرها إلى الحدس: فحقيقة ما نريد البرهان عليه تكمن ضمنياً في البرهان. وإني لا أزيد بالبرهان على أن أجعلها أوضح[33].

* * *

إن الفرق عند أرسطو بين المشروع ونتائجه، لا يختلف عما نجده عند الفلاسفة المسلمين، فالفلاسفة، كما قال ابن القفطي، «يحملون البرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، فإذا وصلوا عند المقاصد الدينية لا يمكن الوفاء بتلك الشروط، فيتساهلون غاية التساهل، فتزل أقدامهم وأقدام التابعين لهم، ويخفى مقصد المغالطة على الغير، ويبنى الأمر في هذه الصورة على أنها على ما تقدم من الحقيقة البرهانية، وليس الأمر عند إنعام النظر كذلك»[34].

ولذا اشتغل الفلاسفة المسلمون بالرد بعضهم على بعض تهمة

(32) Aubenque, (P.): Op. Cit., P. 263 n.

(33) Cassirer, (E.): *Les systèmes post-kantiens*, P. 353.

(34) ابن القفطي: **أخبار الحكماء**، ص. 39 – 40.

يذهب علي سامي النشار، في ادانته للمنطق الأرسطي، إلى حد أنه يرى، في قصور البرهان الفلسفي، هدماً للمنطق الأرسطي من أساسه. (**مناهج البحث عند مفكري الإسلام**)، ص. 177 – 178).

التناقض أو التهافت، فحرر الغزالي **تهافته** للرد على الفلاسفة القدماء وبيان «تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم [. . .] ولو كانت علومهم الالهية متقنة البراهين نقية من التخمين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها»[35].

ولم يسلم الغزالي من نفس التقصير في نظر ابن رشد الذي جعل غرضه من **تهافت التهافت** أن يبين مراتب الأقوال المثبتة في كتاب **التهافت** «في التصديق والاقناع، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان»، وأنها في أعلى مراتب الجدل، ولا تصل إلى مستوى البراهين[36].

ويرى مدكور أن ابن رشد يلوم الغزالي على أنه ينسى الفرق بين الطبقات المجتمعية، وقدم لعامة الناس أفكاراً كان من الواجب أن لا تذاع إلا للخاصة، ذلك أن الغزالي قد أتى، في كتابه **تهافت الفلاسفة** الموجه إلى علماء الكلام الذين هم جدليون فقط، بنظريات واستدلالات فلسفية وبرهانية[37].

ولكن ابن رشد يتهم الغزالي في عدة أماكن بأن أقواله في **التهافت** جدلية مثلما هي كذلك في كتبه الأخرى[38].

أما الشهرستاني فقد صارع ابن سينا ببيان «التناقض في نصوصه لفظاً ومعنى، وأردفه بكشف مواقع الخطأ في براهينه مادة وصورة»[39].

واعتمد ابن حزم على طبيعة الاستدلال في العلم الإلهي ليرد عل الكندي لأنه تناقض في كلامه[40].

---

(35) الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، ص. 33 - 36.

(36) ابن رشد: **تهافت التهافت**، ص. 55 - 60.

(37) Madkour, (I.): Op. Cit., P. 232.

(38) ابن رشد: **المرجع المذكور**، ص. 267، 615.
ابن رشد: **فصل المقال**، ص. 48.

(39) الشهرستاني: **مصارعة الفلاسفة**، ص. 17، 39.

(40) ابن حزم: **الرد على الكندي الفيلسوف**، ص. 366، 385 - 387.

وما تناقض هؤلاء الفلاسفة بقدر ما تتناقض الفلسفة التي تتحدث على لسانهم، وتتعارض معتقداتهم أو مقدماتهم.

ان الاتهام باستخدام الطرق الجدلية أو الخطابية يعني الطعن في ضرورة المقدمات، ويبدو أنه لا مفر من ذلك. فحقاً أنه لا مكان للتعسف عند اختيار القضايا الأولية في أي ميدان علمي. ولكن الأمر بخلاف هذا في الفلسفة، حيث نقبل أنه يمكن الوصول إلى قضايا نسق بالانطلاق من عدد من نقط الدخول، ويعني ذلك أننا نتخذ وجهة النظر الجدلية، ونتخلى عن وجهة نظر العالم»[41]. وإذا لم نقبل هذا الاعتبار فلا يبقى سوى تبادل التهم بالتهافت، والخروج عن قواعد البرهان، وهلم جرا.

لقد اتخذ أفلاطون قبل ذلك، كأطروحة أساسية وأولية، أن الحركة لا سكون، بل أنها نفي للسكون، أو «حرمان» من السكون. واعتبر أرسطو على العكس أن السكون «حرمان» من الحركة أو نفي للحركة أو لا حركة.

ووضع المفكرون الدجماطيون عدداً كبيراً من الأطروحات والبراهين التجريبية والرياضية والميتافيزيقية، ووقف الشكاك أمامهم متهمين قائلين: «إن هذه ليست سوى آراء ومعتقدات تولدت من العادة. ويمكن استعمالها في الحياة العملية. وانتصب (كانط) في موقف الحكم معتبراً أن الجدال لا يمكن أن يزول بالتوفيق، ولكن بالنظر الواضح من حيث أن مقدمات الطرفين معاً زائفة[42].

ويمكن أن نلاحظ إذن بصدد ما يراه ابن رشد في هذا الموضوع:

أولاً، إنه أحسن الظن كثيراً عندما اعتبر أن الله قد اختار أرسطو للكمال، وإن مذهبه هو الحقيقة المطلقة، وان جميع الكتب التي ألفت

---

(41) Granger, (G. – G.): Op. Cit., P. 88.

(42) Jaspers, (K.): Op. Cit., 3, P. 47.

ولذا لا يبدو أن الأمر يقتضي فصلاً قاطعاً بين أهل البرهان وغيرهم.

انظر: الجابري (محمد عابد): نحن والتراث، ص. 235.

قبله لا تستحق جهد الحديث عنها[43].

لقد اعتقد أفلاطون أن الرياضيات ملائمة تماماً للفكر النظري الفيزيائي، أما أرسطو فكان له، فيما يبدو، رأي مخالف تماماً، وينسب أخطاء أفلاطون إلى حبه للرياضيات. إن فيزياء أرسطو قائمة على الادراك الحسي، ولذلك كانت لا رياضية، وترفض أن تعوض وقائع التجربة الكيفية بتجريد هندسي، وقد تعلم جاليلي أيام دراسته أن دور الرياضيات في المعرفة الفيزيائية يشكل الموضوع الأساسي للنزاع بين أرسطو وأفلاطون[44].

واكتشف جيوردانوبرونو ضرورة التخلي عن نظرية العالم المغلق والمتناهي، وهي فكر أرسطو، بنظرية عالم مفتوح ولا متناه، ويحل فيه التصور الأفلاطوني للمكان محل التصور الأرسطي. وكان ذلك ضرورياً بالنسبة لما سيحدث في القرن السابع عشر من انقلاب علمي، أي لتأسيس العلم الكلاسيكي؛ فقد رجع ميلاد العلم الحديث في جانب منه إلى فكرة اللامتناهي[45]. مثلما رجع إلى الفلك الأفلاطوني.

ثانياً، لم يعبر حقاً عن واقع الأمر عندما اتهم ابن سينا وغيره من الفلاسفة المسلمين، بأنهم غيروا مذهب القوم في العلم الالهي حتى صار ظنياً[46]، فما عِلم أرسطو بأبلغ في اليقين من علم هؤلاء، ولا وجهة نظره تستوعب جميع الأنظار.

وقد كان الفارابي وابن سينا هنا أبصر بطبيعة الفكر الأرسطي عندما بينا نقصه وقصوره[47].

---

(43) رينان، (أرنست): **ابن رشد والرشدية**، ص. 70 - 71.

(44) Koyré, (A.): **Etudes galiléennes**, PP. 278 – 279.

وانظر أيضاً ما تقدم في «**التحليل الرياضي**».

(45) Koyré, (A.): *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, PP. 57, 205.

(46) ابن رشد: **تهافت التهافت**، ص. 301.

(47) انظر فيما سبق: «**القسمة**».

ولا مناص من أن نسأل: من أين لأرسطو كل هذا السلطان على النفوس؟ لا يكفي في تفسير ذلك مقام المعلم الأول في الفلسفة والعلم، وهو مقام عظيم لا يجحد. وقد شكا ابن سينا من المشائين الذين يرون في النظر بدعة، ومخالفة المشهور ضلالة، وضج بعض مفكري الإسلام من التبعية الغاشمة لأرسطو[48].

إن أرسطو، كما قال كويري، من الفرص السعيدة بالنسبة للأساتذة، ففلسفته يمكن أن تعلم وتناقش وتشرح، ولا عجب إذن إذا ما تمكنت جذوره بمجرد ما دخل إلى المدارس. «إننا لا نستطيع أن ننتزع أرسطو من الأساتذة من غير أن نعطيهم شيئاً بدله. ولم يكن هناك أحد إطلاقاً قبل ديكارت يمكن أن يقدم إليهم».

«أما أفلاطون فغير صالح للتعليم، والشكل الحواري ليس شكلاً مدرسياً، ففكره متشعب، ويصعب إدراكه، ويقتضي في الغالب معرفة علمية عظيمة، وهي بالتالي نادرة الوجود»[49].

* * *

لاحظ ابن تيمية مثلاً على الفلاسفة أن براهينهم القياسية لا تدل على شيء دلالة مطردة يقينية سالمة عن الفساد إلا في المواد الرياضية[50]. وقد سعى عدد من الفلاسفة إلى تبني النموذج الرياضي لمماثلة البناء الفلسفي ببناء الرياضيات، أي اتخاذ البرهان الرياضي. فما هي روح هذا المنهاج؟.

2 ـ البرهان الرياضي

كانت الرياضيات دائماً نموذجاً بالنسبة للفلاسفة الذين كان منهم

(48) انظر مثلاً:

ابن تيمية: **الرد على المنطقيين**، ص. 336 - 337.

(49) Koyré, (A.): Op. Cit., P. 30.

(50) ابن تيمية، **المرجع السابق**، ص. 133.

علماء رياضيات كبار، وجعلوها نصب أعينهم في سعيهم إلى معرفة الحقيقة، فأرادوا لفلسفتهم أن تتخذ لبوس الرياضيات، أي أن تكون نسقاً رياضياً، وهندسياً على الخصوص، أي على غرار أصول، أقليدس، ففي هذا الكتاب، كما قال تارسكي، «نجد دراسة لعلم الهندسة لا تترك كبير زيادة لمستزيد من حيث المبادىء المنهجية. وقد لبث الرياضيون مدى ألفين ومائتي عام ينظرون إلى كتاب أقليدس نظرتهم إلى المثل الأعلى والنموذج الذي يحتذى في مراعاة الدقة العلمية»[51].

ويكون هناك نسق حسب النموذج القديم الذي هو أصول أقليدس عندما يكون الخطاب بالطريقة الهندسية، على غرار ما نجده عند سبينوزا، أو عند ديكارت بكيفية أقل وضوحاً. إنه مجموعة متسقة من القضايا التي تستنبط بدقة من عدد قليل من القضايا التي سبق طرحها، ومنها فقط. وذلك حسب تسلسل لا يمكن قلبه، وهذا هو المشروع الاكسيومي الذي يمكن أن نتناقش في شأنه هل هو منهاج فلسفي أم لا، أي أننا نستطيع أن نقول عنه على الأقل أنه كان لباساً أو أسلوباً خطابياً من بين ألبسة أو أنواع خطابية أخرى[52].

وإن الفلاسفة البارزين هنا هم الكندي وديكارت وسبينوزا وليبنتز الذين سنقف عندهم فيما بعد.

وقد أظهر الآن دوليل أصالة لا جدال فيها عندما أقام كتابه على تعريفات ومسلمات وبديهيات، وانطلق من هذه المبادىء ليعرض سلسلة من القضايا والبراهين القياسية؛ فجعل كتابه مظهراً أقليدياً[53].

(51) محمود، (زكي نجيب): **المنطق الوضعي**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1956، ج. 2. ص. 93.

(52) Serees, (M.): *Hermes III: La traduction*, P. 111.

(53) كان الكتاب المقصود هنا منسوباً إلى (نقولا داميان) وجرى على ذلك (جيلسون).

انظر: Gilson, (E.): Op. Cit., 1, P. 317.

Parain, (B. s.l.d.de): Op. Cit., P. 1357.

ويرى هوبز أن الهندسة هي العلم الوحيد، ووظيفة العقل لها نفس طابع البرهان الهندسي، وإذا أخذنا المؤلفات التي تتناول معارف الفرد البشري، منذ جون لوك ثم هيوم إلى بنتام، وجدناها استنباطية ورياضية[54].

ويعرف فولف بنزعته الهندسية؛ فقد اعتبر أن المعرفة الفلسفية يجب أن تجري حسب المنهاج الاستنباطي. وأراد أن يبرهن على الواقع، أي على عدم تناقض المفاهيم التي يستعملها[55].

□ **الكندي**

تميز الكندي، في بداية الفلسفة العربية، باستخدام المنهاج الرياضي الهندسي. وقد بين أبو ريدة الذي نشر رسائل الكندي أن منهج الكندي يقوم أولاً على تحديد المفهومات بألفاظها الدالة عليها تحديداً دقيقاً، وثانياً على ذكر المقدمات التي ربما كانت بديهية، ثم إثباتها أحياناً على منهج رياضي استدلالي. وبالجملة فإن منهج الكندي منطقي ورياضي.

وأوضح ما يتجلى منهج الكندي بهذا الوجه في رسائله التي تكلم فيها عن وحدانية الله وتناهي جرم العالم[56].

وذكر بريبي أن الكندي يحب أن يشرح النظرية التي تنص عليها التحليلات الثانية بهندسة أقليدس، وينصح بالتمرن على الهندسة قبل استخدام الاستدلال المنطقي.

ويصطدم هذا الطموح عند الكندي، في نظر بريبي بنفس الصعوبات التي اصطدمت بها فيما بعد جميع المحاولات من هذا النوع في العصر

(54) راندال، (جون هرمان): **تكوين العقل الحديث**، 1، ص. 452 – 453.
رسل، (برترند): **حكمة الغرب**، 2، ص. 65.

(55) Bréhier, (E.): Op. Cit., II, 2, P. 321.

(56) الكندي: **رسائل الكندي الفلسفية**، ص. 25 – 27.

الوسيط الشرقي والغربي، وذلك راجع إلى خلل في كتابات أرسطو(57).

وتحدث (ماسينيون) عن منهج الكندي الرياضي الذي «يدهش الإنسان من اتقانه في ذلك العصر البعيد»(58).

□ ديكارت

لاحظ ديكارت، مثلما لاحظ الأقدمون، نجاح الرياضيات ويقينها، وعجب لماذا لم يعمم هذا اليقين الرياضي ليشمل ميادين أخرى؛ فأراد أن يجد القواعد التي تنطبق على أشياء غير هذه المسائل التافهة التي يلهو بها الحاسبون والعارفون بالهندسة في أوقات فراغهم. وظن ديكارت أن القدماء كانوا يعرفون شيئاً عن هذه القواعد التي يمكن أن تشاد عليها رياضيات كلية، ولكنهم أخفوها عن سوء نية، وهكذا قدموا لنا نتائج بدون وسائل(59).

وإذا ما اعتبر ديكارت أنه وصل إلى قواعد هذا المنهاج من نظره في الطريقة الجبرية والمتواليات الحسابية والهندسية(60). فإنه لم يطبق المنهاج الهندسي الاقليدي إلا في أجوبته على الاعتراضات الثانية من أجل إرضاء مراسله فحسب.

بين ديكارت في هذه الأجوبة أن طريقة البرهان مزدوجة، فقد تكون بالتحليل الذي يعرفنا بالطريق الذي تم به ابتداع الشيء بكيفية منهجية. إلا أن هذا النوع من البرهان لا يصلح لاقناع القارىء المعاند أو غير المنتبه. أما التركيب فإنه يبرهن بوضوح على ما تتضمنه نتائجه، وينتهي إلى إقناع القارىء مهما يكن عناده وعدم انتباهه.

(57) Bréhier, (E): **La philisophie au Moyen age,** 1, P. 91.

(58) طوقان، (قدري حافظ): **تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك**، بيروت: دار القلم، 1963، ص. 171.

(59) Rivaud, (A.): Op. Cit., III, PP. 103 - 104.

Alquié, (F.): *Descartes*, **Paris: Hatier,** 1956. PP. 29 - 30.

(60) انظر ما سبق. ص. 167.

ويذكر ديكارت أنه لم يتبع في التأملات إلا الطريقة التحليلية، وإن الطريقة التركيبية لا تصلح جيداً للمواد الفلسفية، ثم يقوم بعرض الأسباب التي تدل على وجود الله والتمييز بين الروح والجسم البشري مرتبة على النمط الهندسي[61].

□ سبينوزا

إن المؤلف الأساسي فيما كتبه سبينوزا هو الاثيكا أو (الأخلاق). ويلفت النظر بشكله الذي هو «البرهنة حسب النظام الهندسي» كما عند ديكارت في أجوبته على الاعتراضات الثانية.

ويدرس سبينوزا في هذا الكتاب الأهواء وكأن الأمر يتعلق بخطوط وسطوح وأجرام، ويبدأه بتعريفات ومجموعة من المسلمات تتبعها البرهنة على عدد من القضايا واستخلاص النتائج كما هو الحال عند أقليدس. وقد تصور سبينوزا الرياضة حسب هندسة أقليدس، كما أصلحها (سافيل) و(هوبز)، وهو إصلاح يعطي صبغة تكوينية للطريقة الاقليدية[62].

إلا أن ذلك لم يتم من دون صعوبات بالرغم من التجربة التي اكتسبها سبينوزا في هذا الشأن أثناء تحريره للمبادىء، فقد تردد أكثر من مرة في اختيار البراهين، وربما في القضايا كذلك، ويأتي أحياناً ببرهانين مختلفين أو ثلاثة على بعض القضايا[63].

وينبغي أن نلاحظ في البداية:

أ) أن سبينوزا يتحدث بهذا الصدد عن «النمط الهندسي»، ولكنه لم يجعل هذه الصورة لجميع كتبه، فقد كتب فلسفته ولاهوته ونظريته السياسية بطريقة حرة، ولم يعد إلى استخدام هذا المنهاج إلا في ملحق

---

(61) Descartes: *Les méditations métaphysiques*, PP. 175 – 176.

(62) Granger, (G. – G.): *Pour la connassance philosophique*, P. 181.

(63) Rivaud, (A.). Op. Cit., 275.

الرسالة الأولى وفيما أضافه لاحدى رسائله[64].

ب) تساءل شراح سبينوزا دائماً عما إذا كانت هذه الصورة الهندسية من جوهر فلسفة سبينوزا أولاً. وبعبارة أخرى: هل كان من الممكن أن يصل إلى نفس النتائج لو لم يعط لفلسفته هذه الصورة؟ وهل نستطيع إعادة كتابة مؤلفاته بطريقة «عادية» من دون أن نغير موضوعها؟ وهذا ما صدمه البعض بالفعل[65]. كما أن أحد كبار الشارحين لفكر سبينوزا لم ير في المنهاج الهندسي سوى صورة أدبية، وقدم تأويلاً ارتكز فيه على المصادر اليهودية، مبيناً أن الأشكال التي برهن عليها سبينوزا بالنمط الهندسي قد سبقت البرهنة عليها بالطريقة المدرسية عند أحبار اليهود.

وحقاً إننا نستطيع، من غير أن نستخدم الصورة الرياضية، أن نعيد كتابة الاثيكا بحيث يبقى المضمون كما هو. ولكننا نجد، من جهة أخرى، أن سبينوزا يفكر نوعاً ما بطريقة رياضية. وذلك بسبب اعتقاده لحتمية دقيقة، بدل أن يقبل العلة الغائية والحرية[66].

أما الذين يرون أن المنهاج الهندسي في جوهره من صميم فلسفة سبينوزا، فيمكن تصنيفهم في مجموعتين:

أولاهما: تضم الذين يعتبرون أن سبينوزا استمد من ديكارت، أي من البرهان الذي أعطاه هذا صورة هندسية في نهاية أجوبته على الاعتراضات الثانية[67].

ثانيتهما تشمل الذين يعتقدون أن سبينوزا اتخذ منهاج أقليدس الذي طوره هوبز. ويرى سبينوزا أن هذا المنهاج التركيبي ليس مجرد طريقة في

---

(64) Hubbling, (H.G.): **«La méthode axiomatique de Spinoza et la définition du concept de Dieu»**, in: *Raison présente*, 43, 1977. P. 25.

(65) Loc Cit.

(66) Ibid. PP. 25 – 26.

(67) Ibid , P. 25.

التفسير كما هو الشأن عند ديكارت، وإنما هو المنهاج الحقيقي لاكتشاف الحقائق[68].

جـ) اختلاف الحكم والتقدير لقيمة هذه الطريقة.

1 ـ اعتبر البعض أن الصورة الهندسية، عند سبينوزا في الاثيكا، ليست لها أية سمة علمية، وأن الأمر لا يتعلق فيها إلا بترتيب منطقي يشكل على الأخص بناء مصطنعاً[69] ومنهم ليبنتز الذي لم ير في منهاج سبينوزا سوى لباس أو أسلوب خطابي[70]، وقال ياسبرز: «أن سبينوزا لا يقيم فلسفته على الرياضيات بالرغم من هذا المنهاج الذي يزعم أنه هندسي، ويستعمله في عرضه»، كما يعتبر أننا لا نجد في الاثيكا أثراً لروح الاكتشاف الرياضي أو نوع اليقين الخاص بالرياضيات. وليس لطريقة سبينوزا أي علاقة بالعلم الحديث[71]. وزعم الذين قاموا، فيما يبدو، بتفكيك استدلالات سبينوزا قطعة قطعة أنه لا يسير دائماً بطريقة قبلية، ولا يقتصر دائماً على تحليل ما يلاحظه من وقائع. ولم يتردد فينمان في القول بأن هذه الاستدلالات صبيانية تماماً، إلا أنها مغلفة في خليط من اللغو [72].

ويرى رسل أن مذهب سبينوزا في كتاب الأخلاق يظل عملاً من أروع أعمال التفكير المنضبط الدقيق، وأن المسألة كلها تمرين في المنطق الاستنباطي مبني على مجموعة من التعريفات والمسلمات المعروضة

---

(68) Ibid., P. 27.

(69) Poirier, (R.): **«La philosophie peut-étre une Science?»**, in: *revue internationale de philosophie,* 47, fasc. 1, 1959. P. 33.

(70) Serres, (M.): Op. Cit., P. 111.

(71) Jaspers, (K.): Op. Cit., 2, PP. 272, 383 – 384.

(72) Janet, (P.) et Séailles, (G.): Op. Cit., P. 296.

Feynman, (R.): *La nature de la physique,* P. 288.

براعة عبقرية، وربما كان ذلك أعظم أمثلة البناء المذهبي في تاريخ الفلسفة[73].

وذهب البعض إلى أن منهاج سبينوزا أكسيومين بالمعنى الحديث: لأن هذا الفيلسوف لا ينطلق من أوليات معطاة دائماً، أي مطلقة، بل يعتبر أننا نستطيع اختيار أولياتنا بكيفية تعسفية نسبياً، وأن نستخلص من هذه الأوليات بعض المبرهنات. إلا أنه يمكن في حالة أخرى أن نتخذ كأولية ما استنبطناه أول مرة كمبرهنة[74].

□ ليبنتز

يرى ميشيل سير أن ليبنتز أول من حقق المشروع الذي طمح إليه عدد من الفلاسفة، وانه بين على الوجه الصحيح شروطه العامة. وإن لم يترك أي نص نجد فيه فلسفته ثابتة في نسق صوري واحد، وإنما أنتج بالعكس عدداً كثيراً من النصوص ليس فيها من الثابت سوى النواة المذهبية. وقد تعددت صور كتاباته، مما يدل على أنه تردد وأخفق فيما تصوره من تصميم لو نجح لاتخذ الصورة الاقليدية، والمهم أنه قد وضع الشروط الفعلية والاجرائية والصورية لكل نسق على العموم[75].

ويوحد البعض بين الفكر المتسق والفكر الاستنباطي، مع أن الأول يشمل الثاني كحالة خاصة، كما يعتقدون أن الطريقة الهندسية هي النظام الوحيد الممكن، لأنها مصاغة بالخصوص على نموذج علم لم يخيبنا قط. ولكن ليبنتز، وإن كان لا يشك في أن الاستنباط ضروري في تنظيم الأسباب، يعتبر أن وحدته غير ضرورية، إذ لا يوجد سبيل واحد، ويمكن أن نختار عند الملتقيات من غير أن تضيع بذلك معايير الاتساق. وهكذا فإن أي مفهوم رياضي يمكن أن يعالج بطرائق مختلفة. ان الرياضيات غير متجانسة من حيث المنهاج، وانك عند ما تنقل تقنية إلى ميدان آخر، فإن

---

(73) رسل، (برترند): المرجع السابق، ص. 80 - 81.

(74) Hubbling, (H.G.): Op. Cit., P. 28.

(75) Serres, (M.): Op. Cit., P. 112.

النتائج تكون مختلفة عما يمكن أن تصل إليه إذا ما تعلق النقل بتقنية أخرى[76].

يقدم ليبنتز إذن في الموضوع الفلسفي الواحد عدة نماذج رياضية، فتلتقي مختلف طرائقه المنهجية في النفوذ إلى الموضوع، وتأتي كل طريقة بتدقيق تحليلي مغاير[77].

وهكذا نجد عند ليبنتز عدة أشكال من المونادولوجيات:

1 ـ مونادولوجيا حسابية، أي تفسيراً ذا ركيزة عددية. ولكن الوحدة قابلة للتقسيم، بينما المونادة لا أجزاء لها، ولذا يرفض ليبنتز النموذج الحسابي وان بقي حاضراً عنده كمحاولة أولى وتقريب أول.

2 ـ مونادولوجيا هندسية، وهو نموذج أكثر دقة من سابقه، من حيث أن النقطة الهندسية لا جزء لها ولا امتداد ولا شكل، وتشمل في بساطتها أنواعاً من العلاقة بالأشياء الموجودة في الخارج.

3 ـ مونادولوجيا صادرة عن الميكانيكا، والوحدة فيها دائماً ممثلة بالنقطة، وتمثل العلاقات بقوانين الحركة.

4 ـ مونادولوجيا فيزيائية. والوحدة الخالصة، وبدون أجزاء هنا، هي الذرة التي لا تنقسم.

5 ـ مونادولوجيا الكائنات الحية. ويستمد فيها من علوم الحياة، وبالخصوص من «بيولوجيا» تقنية على النمط الديكارتي، أي الحيوان ـ الآلة[78].

* * *

---

(76) Serres, (M.): *Le système de leibniz et ses modèles mathématique*, PP. 11 – 14, 94.

(77) Ibid., P. 71.

(78) Ibid., PP. 311 – 328.

ولكن، ألا يكون في النهاية لهذه الصورة الرياضية التي اتخذتها الاثيكا على الخصوص مغزى تعليمي وبيداغوجي فحسب، لا ميتافيزيقي؟ أو ليست الفكرة الحق معيار ذاتها؟ ان الاستدلال لا يكون صحيحاً لأنه استدلال رياضي، ولكن، على العكس، بما أنه حق يمكن وضعه في صورة رياضية، فهذه في الواقع ليست سوى صورة[79].

إن سبينوزا، فيما يبدو، لا يعتبر البناء الهندسي شرطاً كافياً للوصول إلى الحقيقة، ولا شرطاً ضرورياً، ولذا كان لعدد من كتبه صورة أخرى. كما لم يطبقه في رسالته، في إصلاح الذهن، التي يعرض فيها نظريته في المعرفة. ولم يتخذ، إذن، فيما يبدو، مرآة الشكل الرياضي إلا لكي يجعل نظريته قابلة للتبليغ[80].

وقد بين كانط الفرق بين مبادىء الفلسفة ومبادىء الرياضيات وما معنى أنها جميعاً لا تقبل البرهان؛ فالرياضيات والفلسفة مختلفتان في المهمة والمنهاج، وإن طبيعة اليقين فيهما ليست واحدة. إن طريقة الميتافيزيقي لا يمكن أن تكون كطريقة المنطقي والرياضي، أي الاستنباط التركيبي[81].

ورأى هيجل أن الفلسفة التي لم تكن قد وجدت منهاجها نظرت إلى منهاج الرياضيات لتقتبسه، مع أن البداهة التي تتباهى بها الرياضيات وتتعالى على الفلسفة لا ترتكز إلا على بؤس هدفها وفساد مادتها. إن للفكر النظري منطقه الخاص الذي لا يقبل الصياغة الرياضية. إن منهاج الفلسفة الحقيقي الذي يسمح لها بالتفكير حقاً في الواقع هو الجدل الذي

---

(79) Misrahi, (R.): *Spinoza*, P. 31.

(80) Jaspers, (K.): Op. Cit., PP. 4, 272.

Hubbling, (H.G.): Op. Cit., P. 29.

(81) Jaspers, (K.): Op. Cit., 3, P. 15.

Jaspers, (K.): *Les systèmes post-kantiens*, P. 352.

يدير المتعارضات داخل المفهوم كدوران الليل والنهار[82].

إن كل فلسفة تسعى إلى الاقناع، ولذا فإن مشكل المستمعين مطروح، أي مشكل الجمهور الذي يتوجه إليه الفيلسوف. إنني لا أستطيع أن أقنع أحداً إلا إذا انطلقت مما يعتقده هو في البداية. وهنا يبدو الفرق بين نسق صوري أو رياضي محض حيث ينطلق من بعض الفروض أو الأوليات التي يجب أن يقبلها السامعون، فهو نسق استنباطي لا يلعب فيه السامع أي دور، أما الفلسفة فتريد أن تكون إقناعاً، فلا تستطيع أن تتجاهل ما يعتقد السامع في البداية[83].

ونعود مرة أخرى إذن إلى الجدل.

3 ـ الجدل

لاحظ لالاند، بعد أن حدد معاني «الديالكتيك»، أنه لم يعد من الممكن استخدام هذا الاسم إلا بعد التنصيص بالضبط على المعنى المقصود.

إن المعنى الأصلي للجدل (الديالكتيك)، والذي ترتبط به كل المعاني الأخرى هو فن الحوار. ويشهد لذلك، بالاضافة إلى اشتقاق الكلمة، نصوص أفلاطونية صريحة، فقد حدد الجدلي بأنه الذي يعرف فن السؤال والجواب (اقراطيلوس 390 جـ)[84]. ولذا بقي الجدل، وإن استعمله اليونانيون في معانٍ مختلفة، متضمناً دائماً لفكرة الحوار.

ولكن أفلاطون يستخدم الجدل في معنيين غير مستنبطين من المعنى الأول، «ولا ندعي أنه لا توجد أية علاقة بين المعنيين»[85].

(82) Dubarle, (D.) et Doz, (A.): **Logique et Dialectique,** PP. 3 – 4.

(83) Institut des Hautes Etudes de Belgique; *philosophie et méthode,* P. 196.

(84) Perelman, (Ch.): **«Dialectique et dialogue»,** in *Les etudes philosophiques,* 1, 1970. P. 334.

(85) Aubenque, (P.): Op. Cit., P. 253.

وقد نسب أرسطو ابتداع الجدل إلى زينون. وربما لم يصنع زينون سوى أنه أعطى صورة تقنية لهذه الطريقة التي استعملها من قبله بكيفية غير مضبوطة. وهي الجدل القائم على الاستدلال بالخلف(86).

وينحصر هذا المنهاج في تقبل دعوى الخصم، على وجه الافتراض، من أجل إبراز تناقضاتها الباطنية. ويهتم إذن بالنظر في مواقف الغير نظراً أميناً ودقيقاً. وتحول التأمل بذلك إلى فلسفة، وخرج الجدل من حوار ذي صوت واحد، وأمكنت المقابلة بين الأفكار، فكان في ذلك إيذان بميلاد الفلسفة.

وتحول الجدل عند السوفسطائيين إلى جدال يعارضون فيه النظريات بعضها ببعض بدون حرص على الوصول إلى الحقيقة، ويسعون إلى إقحام الخصم بإظهار تناقضاته.

وخرج سقراط على هذه الطريقة السوفسطائية وإن اتخذ صورتها، فقد اهتم بثبات المعاني واستمرارها، وحاول أن يضع لها تعريفاً كلياً عن طريق استقراءات متلاحقة.

لقد اكتشف سقراط القدرة الوحيدة التي هي كلية حقاً، وهي القدرة على السؤال، أي في طرح الأسئلة في الحوار، وبعبارة أخرى الجدل، ذلك أن الجدل ليس في السؤال والجواب بقدر ما هو في السؤال، فلكي نستطيع الجواب يجب أن نعرف، والجدلي لا يزعم أنه يزودنا بأي معرفة، ويلاحظ اكسانوفون أن سقراط يسأل دائماً ولا يجيب أبداً.

وينبغي أن نفرق هنا إذن بين جواب المسؤول، وهو جواب لا يكون بدونه جدل أو حوار، وبين جواب السائل الذي يقود الجدل، عندما يعجز المسؤول عن الجواب، ويصبح المسؤول بالتالي سائلاً صراحة أو ضمنياً.

---

(86) Robin, (L.): *La pensée Grecque et les origines de l'esprit scientifique*, P. 117.

وانظر كذلك «برهان الخلف» في هذا الفصل.

وإن جدل أفلاطون ضعيف الشبه بمنهاج سقراط بالرغم من أنه تطوير له. ولا ريب أن الجدل الصاعد الأفلاطوني يرتقي في درجات من فروض تكون عامة أكثر فأكثر، إلا أنه أشبه بالتحليل عند أصحاب الهندسة، هذا التحليل الذي ينسب إلى أفلاطون ابتداعه. كما أن أفلاطون سيضيف التركيب إلى التحليل الذي كان مستعملاً وحده إلى ذلك الوقت[87].

وإذا ما اعتبر أفلاطون أن منهاج العلم هو الجدل، فإن أرسطو يعد ذلك طموحاً مفرطاً، لأن الجدل يقوم على استدلالات مقدماتها مجرد آراء، ويسمح لصاحبه بأن يجيب بنعم أو لا على المسألة المطروحة للبحث بدون أن يقع في التناقض. ويتضمن هذا الجدل إذن حواراً وإن لم يتجل فيه هذا الحوار. إن مقدمات الجدل محتملة فقط، على خلاف البرهان الذي يرتكز على مقدمات يقينية[88]، «إن قصدنا في هذا الكتاب أن نستنبط طريقاً يتهيأ لنا به أن نعمل من مقدمات ذائعة قياساً في كل مسألة تقصد، وأن نكون، إذا أجبنا جواباً، لم نأت فيه بشيء مضاد» (طوبيقا، 100 أ 18 - 21).

لم يرد أرسطو اذن أن يضع أنطولوجيا جدلية، ولكن المتمعن في كتبه لا يستطيع إلا أن يلحظ الفرق بين مشروعه ونتائجه، وكأن الكلام البشري حول الوجود جدلي دائماً وليس علمياً[89].

وتعرض تواريخ الفلسفة إلى الجدل الأرسطي من الوجهة النظرية من غير أن تلاحظ دوره العملي في كتابات أرسطو.

وقد اعتبرت القرون الوسطى، كما في زمان أرسطو، إن البرهان

---

(87) انظر «القسمة» في الفصل السابق، وكذلك:

Platon: *La république*, P. LXXXV.

(88) Robin, (L.): Op. Cit., P 282.

(89) انظر تفصيل ذلك في «البرهان» بهذا الفصل.

الرياضي نموذج البرهان العلمي. ولكن، بما أنه لا يمكن تطبيقه على أشياء التجربة حسب الفكر السائد حينذاك، فيجب أن نلجأ إلى منهاج آخر يمكن أن يزود الناس على الأقل بما يقوم مقام العلم. ولم يكن حينذاك من سبيل لغير الصراع بين الآراء بواسطة الجدال واللجوء إلى التمثيل والتشبيه والاستشهاد بآراء القدماء[90]، أي إلى مختلف الطرق الجدلية.

إن الجدلي يعرف النتيجة التي يجب أن ينتهي إليها، فيبحث عن المقدمات التي تسوغ له ذلك. وهو إذن يعرف كيف يصنع المقدمات بالانطلاق من نتيجة معينة، ثم إن عدد النتائج التي يكون الجدلي مدفوعاً إلى إثباتها غير محدود[91].

وخير طريق لأن نبطل دعوى الجدلي ونقنعه إذن بدعوانا، هو أن نكشف عن تناقضه، أي عن طريق الاستدلال أو البرهان بالخلف.

4 ـ برهان الخلف:

إن برهان الخلف أو بالخلف، أو قياس الخلف يستعمل كثيراً في الفلسفة، وهو استدلال استنباطي، ولا يقتضي أي اتفاق على شرط مسبق. ذلك أن الاستحالة التي تنتج عنه بديهية تماماً[92].

ويخبرنا أرسطو بأن زينون الأيلي هو «مبتدع الجدل»، ولا ريب أنه يقصد هذا الاستعمال الذي أدخله زينون بتطبيق طريقة البرهان بالخلف

---

(90) Gueroult, (M.): Op. Cit., PP. 117 – 118.

(91) Aristote: *Topiques*, P. XXXIV.

(92) Kalinowski, (G.): Op. Cit., P. 339.

Malokovski, (A) Op. Cit., P. 181.

في المناقشات الفلسفية. وقد أكد ذلك ما عثر عليه من شذرات هذا الفيلسوف الأيلي، فهي تبين أن الجدل عند الايليين كان قائماً على عنصري الفرض والبرهان غير المباشر، أي برهان الخلف الذي ترجع إليه حجج زينون الشهيرة التي ينفي بها وجود الحركة.

وينسب هذا المنهاج إلى الرياضيين الذين كانوا يستخدمونه من قبل، وبالأخص منهم الفيثاغوريون في برهانهم الشهير على استحالة قياس خط الزاوية بضلع المربع في أعداد صحيحة، الأمر الذي أدى إلى اكتشاف الأعداد الصماء[93].

ويرى البعض أننا لا نملك وثيقة تشهد بأن الرياضيات قبل زينون استخدمت البراهين غير المباشرة. وبالتالي فإن الافتراض بأن زينون اقتبس هذا البرهان من الرياضيات هو من قبيل تفسير المعلوم بالمجهول. فقد بينت بعض الأبحاث أن الرياضيات، من حيث أنها علم نسقي استنباطي، لم تكن في الأصل، سوى فرع من الفلسفة، أو بتدقيق أكثر، من الجدل الايلي[94]. «وأنه من الواضح أن النمو السريع للرياضيات خلال النصف الثاني من القرن الخامس كان مرتبطاً شيئاً ما بظهور قواعد راسخة للحوار وتبادل الحجج»[95].

إن النقطة الأساسية في الفلسفة الايلية هي رفض المعرفة التجربية والاحساس، وإن رفض الاحساس يقتضي أن لا نرجع في اثبات صحة دعوى أو بطلانها إلى أشياء العالم الحسي، وإنما أن نتحقق من صحتها أو عدم صحتها بطرحنا لضدها، ونرفض الدعوى التي تؤدي إلى تناقض[96].

---

(93) Blanché, (R.): *La logique et son histoire d'Aristote à russel*, P. 18.

(94) Szabo, (A.): *Les débuts des mathematiques grecques*, P. 274, 364.

(95) رسل، (برترند): المرجع السابق، ص. 85.

(96) Szabo, (A.): Op. Cit., P. 278.

ويشهد لهذا الرأي مثلاً:

أ) إن أقدم استعمال للبرهان غير المباشر، فيما هو معروف، يوجد في قصيدة بارمنيدس التعليمية، كما أن أقدم استعمال معروف في الرياضيات لهذا النوع من البرهان يرجع تاريخه إلى ما بعد بارمنيدس.

ب) إن ادخال البرهان غير المباشر إلى الرياضيات قد تزامن مع رفض الحدس والنزعة التجريبية، وهو تزامن يبقى غامضاً في نطاق الرياضيات وحدها. ولم يحدث الارتباط اذن بين هاتين الظاهرتين في الرياضيات، وإنما في الفلسفة الايلية التي نفهم فيها سر هذا الارتباط[97].

استمد زينون هذه الطريقة إذن من معلمه بارمنيدس الذي كان يبرهن على دعاويه، بتفنيده لضدها. ويبدو أن أكبر ما أفاد به بارمنيدس وأكثره دواما هو، فيما يبدو، اكتشافه للبرهان غير المباشر. فنحن نجد في نقده للكوسمولوجيا الملطية بذور اكتشافه للبرهان غير المباشر[98].

ونجد مثل هذا الاستدلال عند سقراط مع هذا فرقاً وحيداً هو أن سقراط يكتفي عادة بالارجاع إلى البطلان، من غير أن يذهب إلى حد الاستحالة. فهو مثلاً عندما ينتقد دعوى من يقول بأنه يمكن تعلم الفضيلة، يستخلص منها هذه النتيجة، وهي أن الإنسان الذي يمتلك الفضيلة لا بد من أن يعلمها لأبنائه. ويذكر أمثلة مضادة تكذب هذه النتيجة[99].

ويستخدمه أفلاطون في إثبات الفرق بين العلم والاحساس ويسأل: هل العلم والاحساس متماثلان أم مختلفان؟ لنفرض أولاً أنهما متماثلان. وبما أن الرؤ ية طريقة في الاحساس، يكون العلم والرؤ يا متماثلين. فمن

---

(97) Ibid., PP. 239 – 240.

(98) Ibid. PP. 273 – 275

(99) Blanché, (R.): Op. Cit., P. 18.

يـر يعلم ما يرى، ومن لا يـر لا يمكن أن يعلم ما لا يرى. ولكن الإنسان الذي يغمض عينيه يبقى عالماً بما سبق أن رآه. ويجب أن نقول عنه إذن في آن واحد أنه «يعلم» هذا الشيء وكذلك أنه «لا يعلمه» بما أنه لا يراه.

وتؤدي نتائج هذا الافتراض، أي تماثل العلم والاحساس، إلى تناقض صريح «أنه يعلم» وفي نفس الوقت «أنه لا يعلم»، ويدل هذا على أن الافتراض الذي أدى إلى هذه النتائج كان باطلاً. ويكون ضده، وهو: العلم والاحساس مختلفان، هو الصحيح[100].

ومن المناهج الاستدلالية التي كان الكندي يؤثرها، قياس الخلف الذي استخدمه مثلاً في اثبات أن «الكائن الأزلي» لا يتنابه فساد[101].

5 ـ الاستدلال بالقدماء

إن ماضي الفلسفة كنز من المشاكل والمسائل التي ينبغي مناقشتها. وإن معرفتها ضرورية لكل فيلسوف. بل إن الفيلسوف قد يأتي بها حجة على ما يقول. فمما يشكل منهاج الفيلسوف أن يحاول معرفة ما رآه آخرون وقالوه في شأن مشكلة أو مسألة ما، ولماذا عالجوها، وكيف صاغوها، وكيف سعوا إلى حلها[102]. إن النظريات الفلسفية السابقة تشكل جزءاً من الاستدلال الفلسفي كما هو الشأن بالنسبة للاستدلال العلمي.

وهذا هو الاستدلال بالقدماء أو الاحتجاج بالسلطة، أي بذوي الأمر أو الرأي.

وقد برهن ديموقريطس على وجود الآلهة بدليل الاجماع، وقال بأننا

---

(100) Szabo, (A.)· Op.Cit., PP. 263 – 264.

(101) فخري، (ماجد): المرجع السابق. ص. 130.

(102) Popper, (K.): Op. Cit , P. 14.

نستطيع أن نجد الايمان بالآلهة في جميع الأزمان وعند جميع الشعوب. ولا ريب أن ذلك قائم على الحقيقة، فلا يعقل أن تكون البشرية كلها مخطئة[103].

ويرى أفلاطون أن القدماء أفضل منا لأنهم «عاشوا قريباً من الآلهة، والقدماء هم الذين يعرفون الحق. ويذكر بدون مناقشة مذاهب من سبقه، ولكنه يقف بالخصوص، عند معاصريه ويناقشهم، وبالأخص منهم سقراط والسقراطيون. وإن اهتمامه بالموضوعية الفلسفية أمر لا يمكن انكاره[104].

وقال أرسطو في المنطق: والابتداء في كل شيء هو عظيم، ومن ذلك صار عسيراً مستعصياً [. . .] ومتى وجد أحد الابتداء سهلت الزيادة فيه وتمام ما بقي عنه [. . . .] فالذين وجدوا الأوائل فأقل ما قالوا ووضعوا، وأما الذين اتبعوا الآثار فقد سمعوا فأحسنوا، وذلك أنهم تناسخوا العلم من كثير، فزادوا فيه جزءاً بعد جزء فأتموه بذلك» (348 ب ـ 349).

ويعتبر أرسطو أن الاحتجاج بالقدماء ضروري عند البحث في المبادىء ذلك أننا لا نستطيع أن نقول شيئاً عن المبادىء في كل واحد من العلوم الفلسفية إذا لم نبدأ بحثنا بالنظر في الآراء. وهكذا تبدأ جميع مؤلفات أرسطو، في الفيزياء والسيكولوجيا والأخلاق باستعراض منسق للآراء السابقة ومناقشتها إذا أردنا أن نحل المشكلات يجب أن نبدأ بطرحها كما ينبغي. ولا يتأتى ذلك إلا إذا حددنا مكانها بالنسبة للأبحاث السابقة[105].

---

(103) Gigon, (O): Op. Cit., P. 103.

(104) Aubenque, (P.): Op. Cit., P. 71.

Gueroult, (M.)· Op. Cit., P. 26.

(105) Ibid. PP. 27, 29.

يقول أرسطو في كتاب النفس أنه من الضروري «أن نجمع آراء المتقدمين عنا، من الذين كانت لهم أقاويل في النفس حتى نفيد مما أصابوه من حق، ونتجنب ما أخطأوا فيه» (ص 9). وهكذا يستعرض أقوالهم في تعريف النفس، كما يستنطق الفلاسفة السابقين عن عدد مبادىء الطبيعة. ونجد هذه الطريقة بأقوى صورة في كتاب الألف من الميتافيزيقا حيث يؤرخ لتطور القول بالعلل الأربع في الفلسفة اليونانية(106).

ولا يهتم أرسطو بعالم واحد، وإنما بالسلطة الناشئة عن اتفاق العلماء، أي بسلطة العدد الكبير منهم، فهو يرى أن قبول الحكماء والمشهورين منهم على الخصوص لفكرة ما ضمان لحقيقتها.

ويبدو الفلاسفة السابقون بهذه الطريقة وكأن فكرهم ينحصر في اعداد أولي وتقريبي لنظرية أرسطو. فإن ما هو جوهري، بالنسبة لصاحب اللوقيون، هو أن يجعل ما بين النظريات من صراع صراعاً بين حقائق جزئية ستقوم فلسفته بالتأليف بينها. فنظريته في أن التفاعل انتقال من القوة إلى الفعل، يقدمها على أنها تأليف بين تصورين متعارضين ظهرا منفصلين في التاريخ. إن الذي يهم أرسطو هنا، وإن وقع في التناقض، هو أن يأتي بنظريته كنهاية تركيبية لعملية منطقية تاريخية(107). ولهذا لا نجد عنده أبداً عرضاً لمجموع الفلسفة الأفلاطونية أو الفيثاغورية والايلية إلخ؛ فالمقاطع التي يستعرض فيها نظريات من سبقه، تندرج دائماً في اطار دراسة معينة(108).

ويمكن أن نقول إذن أن اللجوء إلى التاريخ عند أرسطو، ليس وسيلة

---

(106) Le Bond, (J. – M.): Op. Cit. P. 50.

(107) Gueroult, (M.): Op. Cit., P. 110, 38.
Le Blond, (J. – M.): Op. Cit., P. 260.

(108) Mansion, (A.): **«Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote»**, in: *Aristote et les Méthodes*, P. 36.

للتمحيص والتحقق، وإنما حيلة من حيل الاقناع؛ فالنظرية التي تكون مستوعبة لخير ما في الماضي كله، تتمتع بحظوة كبرى لدى الناس. ولذا تتسم عروضه المتعلقة بالفلاسفة السابقين بالتقلب حسب أغراضه، ولا تتحدد النظريات السابقة بمحتواها الموضوعي، ولكن، قبل كل شيء، بما يجعله لها من دور ومكانة في هذا البرهان أو ذاك[109]. ومن السهل أن نلاحظ أن عدداً كثيراً من الآراء التي يذكرها لم يقل بها أحد في الواقع. «فهناك أغراض شخصية ظاهرة تتدخل أحياناً في أحكام أرسطو وتفسدها: ويجب أن نقر بالسهولة التي يشوه بها أرسطو نظرية من سبقه تشويهاً يمس سماتها الجوهرية[110].

ويهتم أرسطو كذلك بحكم عامة الناس، فهو لا يقدم فلسفته، في النقط الأساسية التي تهم الإنسان كشيء جديد ومفارق، ولكن، كتنمية وتوضيح للحدوس التي وصلت إليها البشرية منذ البداية. ويعنى أيضاً في كتب الفيزياء برأي «العدد الكثير» وبتجربة الصناع والصيادين والفلاحين وربات البيوت. وربما نظر بعطف إلى الأساطير الشعبية أكثر مما نظر إلى تركيبات علماء الرياضيات الماهرين أو أصحاب الجدل البارعين[111].

وقد فسر أرسطو، في كتاب النفس، أن النفس خالدة، لأن جميع الناس اعتادوا أن يقدموا القرابين للموتى، وأن يقسموا بهم. ثم إن الإنسانية، منذ أن كانت تؤمن بأن الموتى يلتحقون بالسعداء، كما حدد المعلم الأول الغاية من الحياة البشرية بنفس الطريق، ويقول إن لكل انسان علاقة أصيلة بالحقيقة، بحيث أنه يمكن أن نستنتج مما يقوله براهين على الحقيقة. ولذا يلجأ أرسطو إلى أعراف الأثينيين واليونان

---

(109) Gueroult, (M.): Op. Cit., PP. 37, 39.

(110) Le Blond, (J. – M.): Op. Cit. PP. 50, 255.

وانظر ما تقدم عن طريق التحريف عند أرسطو، في «البرهان».

(111) Le Blond, (J. – M.): Op. Cit., P. 263.

Gigon, (O.): Op. Cit., P. 104.

والشعوب الأجنبية، كما جمعها هؤلاء الذين يهتمون بالأشياء القديمة[112].

إن تعبير أرسطو عن رأي الحكماء أو عامة الناس له علاقة بالتجربة. ذلك أن مفهوم التجربة عنده واسع بكيفية غريبة، فهو يشمل استخدام الآراء، لأن الرأي في نظره، نوع من التجربة غير المباشرة، أي أنه تجربة تتجاوز بسعتها ومدتها تجربة الفرد. وينبغي بالتالي تفضيلها على هذه التجربة.

إن أرسطو يثق بالميل الطبيعي عند الناس إلى الحقيقة، ويقول: «إن ما يفكر فيه جميع الناس يجب في نظرنا، أن يكون حقاً» وبالتالي فإن استعمال الآراء وسيلة غير مباشرة إلى الاقتراب من الحق»[113].

ويتجلى هذا اللجوء عند أرسطو إلى التجربة العادية بصورة مباشرة أكثر في استشهاده بالأمثال الشعبية، ويرى أنها بقايا فلسفة أولى قديمة كل القدم، وبقيت، بالرغم من كل العواصف التي نزلت بالإنسانية، بسبب ندرتها ودقتها وحكمتها[114].

وإن أكثر اشارات أرسطو إلى الأمثال يوجد في كتب الأخلاق بحكم طبيعتها. كما يذكرها في الميتافيزيقا والفيزياء كلما دعت المناسبة. وليس لهذه الأمثال في الغالب سوى صلة بعيدة بالموضوع الفلسفي أو العلمي. ولكنها تشكل عند أرسطو نوعاً من الحجة[115].

وتأتي قوة هذه الصيغ المتداولة من انغلاقها، الأمر الذي يجعلها بدون جواب. فالاحتجاجات التي يمكن أن نعارضها بها لا تقع في

---

(112) Loc. Cit.

(113) Le Blond, (J. – M.). Op. Cit., P. 15.

(114) Ibid., PP. 245 – 246

(115) Ibid., PP. 265 – 266.

مستواها، وإن الوسيلة الوحيدة لدحضها هي معارضتها بمثلها، إذ لا يدحض شعار إلا بشعار[116].

وقد التزم الكندي في جميع الموضوعات «باحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً» إذ لم ينل أحد من الناس الحق «بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم»[117].

وقال الفارابي: «انا نعلم يقيناً أنه ليس شيء من الحجج أقوى وأنفع وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد واجتماع الآراء الكثيرة. إذ العقل عند الجميع حجة» وإن صاحبه قد يحتاج، فيما تشابه عليه، «إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة. فمهما اجتمعت، فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك»[118].

وإذا ما ضج ابن سينا من سلطة أرسطو، فإن ابن رشد قد التزم باحترام أصحاب السلطة في الفلسفة، وهو ما لامه عليه بعض المفكرين المسلمين والغربيين[119].

وقد عرفت القرون الوسطى بهذا الرجوع إلى النظريات اليونانية، خصوصاً وأن التقاليد اليونانية نفسها تشير باللجوء إلى التقاليد كشرط ضروري ومسبق في وضع كل علم. واستلهم العصر الوسيط إذن من الطريقة الأرسطية في معالجة التقاليد الفلسفية[120].

وينفي ديكارت أي فائدة عن قراءة الكتب، فذاك أمر لا تكفي فيه حياة الإنسان كاملة، ويعرضنا لأن نصاب بعدوى ما وقع فيه القدماء من أخطاء، ثم أنه يشل حركة الفكر واستقلال حكمه. وهكذا فإن ديكارت

---

(116) Reboul, (O): Op Cit., P. 79.

(117) الكندي. كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص. 79 - 80.

(118) الفارابي: كتاب الجمع بين آراء الحكيمين، ص. 81.

(119) انظر ما سبق ص. 54، وكذلك مثلاً:

Rivaud, (A.): Op. Cit., II, P. 412.

(120) Gueroult, (M.): Op. Cit., P. 117.

يرمي إلى خارج الحقيقة بتاريخ الفلسفة الذي هو مسرح لتناقضات لا تستطيع اقناع الخصم أبداً. ويقول انه يهتم بمن سيأتي بعده أكثر مما يهتم بمن كان قبله، فلا يوجد منهاج في اكتساب العلم أسرع من المنهاج الذي يقوم على بحثنا بأنفسنا عن الحقيقة. وقال مالبرانش انه إذا ما كان ديكارت عظيماً، فذاك لأنه يقرأ قليلاً ويفكر كثيراً[121].

(121) Gueroult, (M.). Op. Cit., PP. 175 – 176, 184 – 185.

الفصل السادس

مناهج التعليم والتبليغ

ليست الفلسفة لاستنارة فكر صاحبها وحده، أو لتطهير روحه ومتعة نفسه فحسب. انها تدعو للتبليغ، ويسعى الناس إلى تعلمها. إلا أن تبليغها أو تعليمها يختلف بحكم طبيعتها كثيراً أو قليلاً عما يسلك في غيرها من سبل.

ولم نجمع في هذا الفصل سوى المناهج المختصة بالتعليم والتبليغ، أو تبدو أكثر اختصاصاً بهما من أي غاية أخرى، وهي:

- □ التهيئة.
- □ الحوار.
- □ الأسطورة.
- □ الشعر.

ويمكن أن يضاف إليها غيرها، فمن جملة ما يستعمل له الجدل، عند أفلاطون وأرسطو مثلاً، التعليم والتهيؤ للتعلم.

وقد اعتبر البرهان الرياضي الذي استخدمه ديكارت و(سبينوزا) مثلاً مجرد طريقة في عرض الحقيقة وتبليغها.

بل إن كل منهاج، وإن لم يخفق وبقي مثمراً بانتظام، ينتهي بأن ينتقل من مرتبة منهج للاكتشاف إلى مرتبة منهج للتعليم[1].

---

(1) Bachelard, (G.) Op. Cit., P. 39 – 40.

ولكن، كيف يمكن أن تلقن الفلسفة بمعانيها الدقيقة الرهيفة لمن ليس أهلاً ومتأهلاً ومؤهلاً لها؟

1 ـ التهيئة

تختلف آراء الفلاسفة في الطريقة التي يصبح بها المرء فيلسوفاً، أو على الأقل يتعلم بها الفلسفة. ويمكن أن نصنف أصحاب هذه الآراء كما يلي:

أولاً، هؤلاء الذين يعتبرون أن الوصول إلى الحقيقة الفلسفية يكون، كما هو الشأن في كل معرفة، بواسطة التعليم والجد في الدرس والتحصيل. وهذا رأي لا يمكن إلا أن يغلب مع تعميم التعليم الفلسفي، وانتشار المدارس والجامعات.

ثانياً، لا يوجد شيء من المطالبة بالتربية أو التهيئة عند نيتشه مثلاً، فلا أحد يعرف في درجات، ولا أحد يملك موهبة التمييز بين درجات الوجود. ولكنه يرى مع ذلك أن هناك حجاباً يستر الحقيقة، وإن كان هو الحجاب الوحيد دونها، وهو ما يحدث من عدم الفهم، ذلك أن الالتباس درع يتحصن به الحق لكيلا يدركه من هو غير أهل له. ولذا يتحدث نيتشه أمام الناس بحيث يمكن أن يسمعه كل أحد. وما ذاك إلا لكي يصل بحديثه إلى من يمكن أن تؤثر في نفسه الحقيقة[2].

ثالثاً، الذين يرون أن الحقيقة درجات تابعة لدرجات الوجود؛ فالحقيقة الفلسفية وكل معرفة مرتبطة بها تقتضي أن يسبقها لدى من يقصدها نوع من الاستيقاظ والاستعداد، تنضاف إليه تربية خاصة.

ويمكن أن نميز عند هؤلاء تصورين اثنين:

أ) يقترن عند الفيثاغوريين تصورهم للتهيئة بنزعة أسرارية «فلا أحد

---

(2) Jaspers, (K.): Nietzsche, P. 28.

يحق له أن يعرف ما هو حق، قبل أن يهيأ لهذه الحقيقة، وعندئذ يستطيع ادراكها ادراكاً صحيحاً. وتبقى إذن سراً بالنسبة لهؤلاء الذين هم في المراحل السابقة. ويقتضي ذلك اختياراً لا للمعارف وحدها، ولكن للإنسان المقبل على هذه المعارف أيضاً»[3]. ويقصد الفيثاغوريون أولاً تطهير النفس عن طريق تطهير البدن. ثم يأتي التلقين الذي لا يكون إلا للممتازين في الجماعة[4].

ب) يطالب بعض الفلاسفة بالتربية الفلسفية التي تقوم على تهيئة معرفية وأخلاقية، من غير أن يدعوا إلى ممارسات طقوسية أو صوفية أو ما يضاهيها، ودون أن يشكل صاحب التربية مع أتباعه جماعة مغلقة.

ويخلط البعض، مثل ياسبرز، بين التهيئة العامة والطريقة الأسرارية، الأمر الذي يؤدي إلى أحكام لا تتطابق مع طبيعة هذه التهيئة الأخيرة[5].

وتسمى هذه التربية باسم «التهيئة»، ويصعب ترجمة اللفظ اليوناني الذي يطلق عليها، كما يدل عليها بكلمات أخرى تعني الحض مثلاً. ومن هنا جاءت «الدعوة» إلى الفلسفة[6].

إن من جملة الأفكار التي لم تنقطع عن العودة إلى الظهور منذ نشأة الفلسفة فكرة قيادة المرء إلى روح الفلسفة، بأن يهيأ، خلال فترة طويلة قبل أن يقدم إليه مذهب فلسفي معين؛ فإن سرد المعلومات ليس الوظيفة الوحيدة للمعلم، ولا أهم وظائفه، فتعلم التفكير لا يتأتى إلا بشروط:

1 ـ وجود رغبة في معرفة الحقيقة الفلسفية، وأن تكون هذه الرغبة قوية بحيث تدوم عندما لا يظهر أي أمل في اشباعها[7].

---

(3) Ibid, P 27

(4) بلدي، (نجيب): دروس في تاريخ الفلسفة، ص 42.

(5) Jaspers, (K.): Op. Cit., P 27.

(6) جيجن، (أولف): المرجع السابق، ص. 131.

(7) Russel (B.): *La Méthode scientifique en philosophie*, P. 239.

2 ـ جهد شخصي.
3 ـ مساعدة مرشد قادر على توجيه هذا الجهد[8].

وقد انتقد سقراط وأفلاطون أولئك المعلمين السوفسطائيين الذين يدعون القدرة على أن يعلموا الشخص ما لم يكن يعلمه، على غرار من يزعم أنه يستطيع أن يضع البصر في العين العمياء.

ويمكن أن نجد النموذج الأصلي لهذه التربية عند بارمنيدس، هذا الشاعر الملهم الذي أطنب في وصف الطريق الذي سلكه المريد الذي تحمله الخيول، وتقوده بنات الشمس خلال الليل والنهار إلى أن يصل لأعتاب الربة التي تكشف له عن الحقيقة. وهكذا فإن جوهر الفلسفة عند بارمنيدس، كما سيكون بعده عند سقراط، هو أن يثار لدى المستمع والمتعلم، هذا الوعي في مراحل متعاقبة من طريق طويل إلى حيث يوجد الحق.

وقد اعتبر أفلاطون أن النور ينبثق من النفس إذا كان الفكر من معدن جيد، وعرف المتعلم، عن طريق الاحتكاك بمعلمه، أن يجد المحرض الضروري للوعي بالحقيقة. إن الاستعداد المعنوي لا يكفي لادراك الحقيقة، فلا بد كذلك من تهيئة وتمرن[9].

ويعلن أفلاطون أن فلسفته الحقيقية لا تبلّغ، لا عن طريق الكتابة ولا شفاهاً، ولا يمكن أن تحضر إلا في اللحظة التي تنبثق فيها الشرارة عند التبادل بين فكرين. وهكذا أصبحت المعرفة عنده تعليماً يقوم على التواصل في الحب.

إن العلم ليس بالأمر الهين، واننا لا نتعلمه في الكتب، فهذه، كما قال أفلاطون في فايدروس، لا وظيفة لها سوى تمرين الذهن وايقاظ الذكريات، لا أن تبلغ العلم مباشرة. بل إن النص المكتوب، في نظر

---

(8) رسل، (برترند): المرجع السابق، 1، ص. 126 – 128

(9) Platon: *Lettres*, P. LV.

سقراط، لا يمكن أن يجيب من يسأله، فهو أبكم وبدون سلاح يحميه من التأويلات المتعسفة، فكل واحد حر في أن يفهمه كما يشاء[10].

ويسمي أفلاطون، في مقطع معروف من فيدون (69 ب)، الفضائل «تطهيراً»، ويتضمن معنى يقع في ملتقى نظرية فلسفية وممارسة دينية. وهذا التطهير يهيىء للتلقين الذي يقتضي ممن يريد الوصول إلى الحقيقة أن يرتقي طريقاً صعباً، فكثيراً ما اعتبر أفلاطون المعرفة صعوداً، كما في مثال الكهف بالجمهورية[11].

ويتحدث أفلاطون، في الكتاب السابع من **الجمهورية**، عن الدور الذي ينبغي أن يلعبه في تكوين الفيلسوف كل من الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، أي هذه العلوم التي تستخدم طريقة الفرض[12].

ولم تعد الفلسفة في الأفلاطونية الحديثة مادة تشرح بأقوال خطابية، وإنما مذهب حياة تهدف إلى تغيير النفس كلها، وجعلها قادرة على ممارسة نوع من الرسالة الروحية. وتقوم صداقة بين المعلم وطلبته، وتنتهي إلى تبني حياة مشتركة تقوم على تلقين سري لحياة روحية عليا بعد الاعداد لها بتطهير النفس. وهكذا وضع العصر الهلنستي منهاجاً خاصاً للتهيئة، وناقش الطريقة التي ينبغي أن يتم بها تأليف كتب التهيئة، وما يجب وما لا يجب أن تتضمنه بالنظر إلى غرضها وغير ذلك[13].

وقد وضع الكندي رسالة في **أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضة**، والفارابي كتاب **ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة**، وقال بأنه ينبغي لمن أراد الشروع في الحكمة أن يكون شاباً صحيح المزاج، متأدباً بآداب الأخيار، قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع أولاً. وبين ابن رشد أنه لا

---

(10) Ibid., P. LIV

Platon: *Protagoras*, P. 11.

(11) L'ouis, (P.): *Les méthaphores de platon*, PP. 127 – 128.

(12) أنظر «التحليل الرياضي» في الفصل الثالث من هذا القسم.

(13) جيجن. (أولف): **المرجع السابق** ص. 132.

Chevalier, (J.): Op. Cit., 1, PP. 563 – 564.

يقف على كتب البرهان في الأكثر إلا أهل النظر الفائقة، وإنما يأتي الضرر فيها من عدم الفضيلة العلمية والآخذ عن غير معلم[14].

وأوضح ابن بطلان، في رسالة له، أن الذي يعلم المطالب من الكتب علماً رديئاً تكون شكوكه بحسب علمه، ويعسر حلها. وما ذاك إلا بسبب تقصيره بالعلم[15].

ونجد في قواعد المنهج عند (ديكارت) صدى للتمارين الروحية التي اعتاد القيام بها أثناء دراسته»، فالمنهج عمل ومران على عمل، كما كانت تمارين اليسوعيين موضع عمل وتوجيه عملي[16]. ونصح ديكارت في كتاب القواعد «بالاهتمام أولاً بالنظر في أبسط الفنون وأقلها شأناً، وخاصة تلك التي يسود فيها النظام أكثر من غيرها، كصناعة السجاجيد أو الفنون الطرزية أو الوشي، كما ينبغي الاهتمام بكافة التأليفات العددية والعمليات الحسابية وما شابه ذلك؛ ففي جميع هذه الفنون ترويض للعقل عجيب» (القاعدة 10)[17].

ويحتل الشك مكاناً بارزاً في هذه التهيئة، أو، كما قال رسل، له نصيب أساسي في رياضة الذهن التي هي مطلوبة من الفيلسوف، وهو من أقدم الطرق في الاعداد للتفلسف، ويرمي إلى تقويض اليقينيات الراسخة لدى الحس المشترك منذ بارمنيدس إلى العصر الحديث. لقد تضمنت كل فلسفة لحظة من الشك الذي بواسطته يتم تطهير الشعور الساذج[18]. فكان عند أفلاطون مدخلاً إلى الميتافيزيقا، ورأى ديكارت أنه يجب قبل تطبيق قواعد المنهج أن يطهر الفكر، وأن تعاد له سلامته وسذاجته الأولى، وهذا هو دور الشك، فلا أحد يستطيع أن ينغمر في المسعى الميتافيزيقي إذا لم يتحرر أول الأمر من العالم الذي يسود فيه الحس[19].

---

(14) ابن رشد: **فصل المقال**، ص. 49.

(15) ابن القفطي: **المرجع السابق**، ص. 197 .

(16) بلدي، (نجيب): **ديكارت**، ص. 62 .

(17) نفس المرجع، ص. 176.

(18) Hyppolite, (j.): *Genèse et structure de la phénoménologie de Hegel*, P. 18.

(19) Alquié, (F.): *Signification de la Philosophie*, P. 150,

وأدخل هجل، لأول مرة في مقال كتبه في (الجريدة الفلسفية النقدية)، طريق الشك الذي هو، في نفس الوقت بمثابة النسك للنفس. وقال شلنج بأن المثالية المتعالية تبدأ ضرورة بالشك الكلي، وهو شك يشمل كل الواقع الموضوعي[20].

إن الذين لا ينظرون إلى الفلسفة إلا من حيث الأفكار أو الحقائق التي تتضمنها، لا يمكن أن يبدو لهم اشتراط هذه التهيئة إلا نوعاً من الاسرارية، أما عندما نعتبر ما يقتضيه الوصول إلى هذه الأفكار من طرائق عسيرة ومتعددة وتمرينات طويلة دون أن يضمن صاحبها لنفسه بلوغ الغاية المنشودة، فلا نستغرب وجود تهيئة في طريق التفلسف الطويلة المتشعبة، تهيئة تمكن المقبل على الفلسفة من استغلال قدرات فكره المختلفة والنفوذ إلى عالم المعاني، فتستنير نفسه إن لم يستنر له الكون وأشياء الكون. وما ذاك بالأمر المستهان.

وتقوم هذه التهيئة في جوهرها على حوار دائم بين المتعلم ومعلمه، حوار يعتني به فكرهما معاً في نهاية المطاف.

2 ـ الحوار

«يمكن أن نؤكد، بدون مفارقة، أن الحوار هو الشكل الفلسفي الممتاز، وان التعبير الفلسفي متعدد الأصواب [. . .] وأكثر ما تكون الأفكار فلسفية عندما يستطيع من يفكر فيها من الداخل أن يبحث عن وجهها الخارجي. وإن الحوار هو الذي يساعد على هذا القلب»[21].

قيل بأن الفلسفة حوار، ولو لم يكن حوار لما كانت فلسفة، ولذا قال أفلوطين: «لو لم يكن فورغوريوس يسألني لما كان لدي اعتراضات أقوم

(20) Hyppolite, (J.): Op. Cit., PP 17 – 18, 80 – 81.

(21) Souriau, (E.): *L'avenir de la philosophie*, P. 57.

بحلها، وبالتالي لا يكون لدي ما أقوله»[22].

ويتحدد الحوار بأنه في البحث بين اثنين، وما التفكير المنعزل سوى حوار صامت للنفس مع ذاتها. يسأل تيتياتوس: ما هذا الذي يسمى التفكير؟ فيجيب سقراط: «إني أطلق هذا الاسم على حديث النفس [. . .] مع ذاتها حول الأشياء التي تبحثها. فهكذا أتصور النفس في فعل التفكير. إنه بالنسبة إليها ليس شيئاً آخر غير الحوار، وتوجُّهها لذاتها بالأسئلة والأجوبة، أي التنقل بين الاثبات والنفي» (189 جـ ـ 190 أ). وبين بعض السيكولوجيين أن التأمل الباطني يشكل سلوكاً مجتمعياً مستبطناً، أي أنه حوار مع الذات نلجأ فيه لاقناع الأنا بنفس المهارات التي يمكن أن نستعملها لاقناع الغير. إلا أننا في النقاش مع الغير نكون واعين جداً لطرائقنا، بينما نحن، عندما نسعى لاقناع أنفسنا خلال التأمل، نتعرض بدون انقطاع لأن نكون ضحية رغباتنا اللاشعورية[23].

وكثيراً ما يوجد في الفلسفة حوار متستر، أي عرض متصل، ولكنه قائم على اعتراضات وأجوبة على اعتراضات، في نسيج حواري. وهكذا فاننا لا نفهم المغزى الفلسفي الحقيقي لكتاب ما إلا عن طريق هذا الحوار الخفي. فنحن لا نفهم جيداً هاملان: (رسالة في عناصر التصور الأساسية)، إذا لم نلاحظ أنه يتخذ ابتداء من عنوان الكتاب موقفاً ضد كتاب برجسون: (رسالة في معطيات الشعور المباشرة) [24].

وهناك نوعان من الحوار:

ـ حوار يتعادل فيه الصوتان أو الأصوات، وهو الحوار في صورته الخالصة.

ـ حوار يكون فيه لأحد المتخاطبين الغلبة، وتتميز فيه حالة الحوار

(22) Chevalier, (J.): Op. Cit., 1, P. 565.

(23) Piaget, (J.): Op. Cit., P. 20.

(24) Souriau, (E.): Op. Cit., P. 61.

السؤالي، أي حين يسأل المتعلم الجاهل معلمه الذي لا يرد قوله. وهكذا فإن ما يطرحه المتعلم من احراجات يكون منطلق الحوار، ويوجد هذا النوع عند شيشرون وسكوت اريجنا وفي عدد من كتب الشرق الأقصى[25].

كما ينبغي أن نفرق بين الحوار الفعلي والحوار المصطنع المكتوب، وهو الذي مثلته في أبدع صورة المحاورات الأفلاطونية.

اعتبر سقراط أن الحوار هو الخطاب الحي المفعم بالحركة ولا تشكل الكتابة سوى صورة له. إن الكتاب، بدل أن ينقل الحوار حقاً، يقوم كحاجز أمام الاتصال البشري الحقيقي، فنحن لا نسأل كتاباً مثلما نسأل شخصاً حياً. ولو سألناه لما حصلنا إلا على جواب واحد، هو دائماً نفس الجواب، (فايدروس، 275أ ـ 276ب).

وجرت العادة في كتب تاريخ الفلسفة على القول بأن منهاج سقراط هو التهكم والتوليد، مع أن هذين ليسا سوى أسلوبين في الحوار، وطريقتين تعليميتين[26].

وقد استعمل هذا النوع المنبثق عن تعليم السوفسطائيين وسقراط في جميع المدارس السقراطية، ولكن محاورات أفلاطون أقربها إلى الكمال[27].

ويعرف أفلاطون بأنه اختار لعرض فلسفته صورة الحوار، وهو اختيار غير عرضي، فالشكل والمحتوى لا ينفصلان ولا يتعلق الأمر إذن بفلسفة اختار لها أفلاطون هذا الشكل وفضله على غيره من الامكانات، فالمحاورة هي المظهر الضروري لبحثه[28]. «إني لا أستطيع، بالنسبة لما

---

(25) Ibid., P. 58.

(26) أنظر «الاستقراء» في الفصل الثالث من هذا القسم.

(27) Rivaud, (A.): Op. Cit., I, P. 167.

(28) Jaspers, (K.) *Les grands philosophies*, 2, PP. 62 – 63.

أقوله، أن أذكر سوى شاهد واحد، هو معارضي نفسه، هذا الذي أتابع حديثي معه. أما الجمهور فأتركه لحاله. وإني لا أطلب إلا من انسان واحد رأيه، أما مع جمهور الناس فإني لا أتحدث أبداً» (جورجياس، 474أ). «ذلك أن ما أقوله لا أقوله كرجل واثق من نفسه، ولكني بالأولى أبحث بالتعاون معكم» (أقراطيلوس، 384جـ).

ولم يعد شكل الحوار في مؤلفات أفلاطون الأخيرة سوى أسلوب في العرض، أما العرض في عمقه فهو نص متصل.

وقد اتخذ مذهب أرسطو صورتين متعاقبتين، إذ وضع في الفترة الأولى من حياته، قبل تأسيس (اللوقيون) ولا ريب، محاورات على النمط الأفلاطوني، وكانت مكتوبة في أسلوب براق تتخلله الاستعارات.

وضاعت هذه المحاورات، إلا أننا نعرف أسماءها، مثل اوتيديموس على غرار المحاورة الأفلاطونية المعروفة. كما نُعرف شيئاً من محتوى المحاورات الأرسطية بفضل ما وصلنا من استشهادات بنصوصها، أو ما كان محاكياً لها. وقد جمع الفيلولوجيون الألمانيون بصبر وأناة هذه الشذرات[29].

وتحدد في نهاية العصر الهلنستي فن كتابة المحاورة على نحو فيه مهارة وذوق. وكان ذلك على يد الروماني شيشرون، ولكنه اتخذ طريقة العرض الطويل، بل المحاورات المنطلقة التي عند أفلاطون. وكذا شأن سنيكا الذي اعتبر أن الحوار ليس مسألة حضور حقيقي، وإنما مسألة تبادل جدلي.

وافتتح أوغسطين حياته ككاتب بوضع محاورات فلسفية، وهي في مقدمة المحاورات التي تهدف إلى تدوين أحاديث دارت بالفعل على نحو

---

(29) Rivaud, (A.): Op. Cit., PP. 242 – 243.

Parain, (B. s. I. d. de): Op. Cit., PP. 623, 627.

متصل[30]. واستعمل انسلم أيضاً في كتبه منهج الحوار.

يستخدم ديكارت طرقاً مختلفة في العرض، ومنها، حسب تعبيره، هذا الحوار بين أناس متحررين ذوي حسب، وبأسلوب يؤثر في العلماء كما يؤثر في عموم الناس، وذلك في (البحث عن الحقيقة بالنور الطبيعي)[31].

واتخذ أحد النصوص عند هيدجر شكل الحوار، وهو يرى أننا لا نتفلسف إلا عندما ندخل في حديث مع الفلاسفة في صورة حوار.

إن كتابة المحاورات الفلسفية، «بعد أن قلدها الكثيرون، أصبحت اليوم شيئاً عتيقاً لا يأخذ به أحد. وربما كان هذا شيئاً مؤسفاً، إذ لا يمكن القول أن أسلوب الكتابة الفلسفية في أيامنا يبلغ المستوى المطلوب؛ فالمحاورة تفرض على المؤلف قدراً من التنظيم الأدبي يفوق ما يفرضه أي شكل آخر للكتابة. وفي هذه الناحية لا نجد للمحاورات الأفلاطونية الأولى نظيراً[32]. ولكنها، فيما نرى، قد خلفتها كتابة الروايات.

رفض بعض الفلاسفة، مثل أبيقور وزينون الرواقي، استخدام الحوار في عرض الفلسفة، لأنه لا يناسب في نظرهما طبيعة بحث الفيلسوف عن الحقيقة، والطابع العلمي لسلوكه[33].

ولاحظ الكبي أن جميع المحاورات الفلسفية مصطنعة، والفيلسوف هو المخرج الحقيقي. «ولم أقرأ أبداً أي محاورة كتبها مالبرانش أو ديكارت أو أفلاطون، ووجدت في نهايتها أن الفيلسوف يعترف قائلاً: إني أخطأت، ففي ختام المحاورة يكون المنتصر دائماً هو من يمثل الفيلسوف»[34].

---

(30) جيجن، (أولف): المرجع السابق، ص. 125 - 127

(31) Cahné, (p.-M.): Op. Cit., PP. 53 – 54.

(32) رسل (برترند): المرجع السابق، 1، ص. 130.

(33) جيجن، (أولف) المرجع السابق، ص. 127.

(34) = Institut des Hautes etudes de Belgique: Op. Cit., P 97.

ولكن ما قاله لا يصح إلا إذا حسبنا الحوار منهجاً للتفلسف كما صنع البعض، مع أنه، كما قدمنا، يصطنع لغرض التعليم.

ثم إنه، وإن اتخذناه لهذا الغرض فحسب، لا يكفي فيما يبتغي منه، ولذا يلتمس . الفيلسوف أساليب أخرى يقوي معها فعـل الحوار في النفوس. وقد كان من أبرز هذه الأساليب وأقدمها استغلال الأساطير.

3 ـ الأسطورة

«يمكن القول بأن استعمال الأساطير طريقة في التفلسف. وقد كان كذلك في الغالب [. . .] وإنا، إذا أمعنا النظر، وجدنا أن أساطير أفلاطون صادرة جزئياً من عجزه عن عرض فكره للناس عرضاً أوضح».

هيجل [35]

ينبغي التفريق، بادىء بدء هنا، بين نوعين من الأساطير أو حالتين اثنتين:

أ) تأثير الأساطير في الفلاسفة؛ إذ نجد بقايا الأساطير عند من يعد أكثر المفكرين اليونانيين عقلانية، أي ديموقريطس وأرسطو. ولم تغب عن وعي الفلاسفة في اليونان ذكريات الزمان الأسطوري والشعري[36].

ب) اللجوء إلى العرض الأسطوري، أي استخدام الأسطورة كطريقة حية وشعرية في التعبير عن وقائع وأفكار يصعب النفوذ إليها. فإن الفكر الفلسفي بعد أن انتقد أساطير القدماء على أنها أوهام، قام بحكاية أساطير

= وان أفلاطون لا يظهر دائماً بمظهر المنتصر، فهو يعترف أحياناً بعجزه عن اقناع مخاطبه. أنظر مثلاً:

Ibid., P. 99.

(35) Hegel: Op. Cit., 1, P. 240.

(36) Rivaud, (A.): Op. Cit., I, P. 21.

جديدة، هي إذن من جملة طرائقه المنهجية[37].

وهكذا يضع الفيلسوف أساطير لغايات مختلفة.

1 ـ للتعبير عن وقائع وأفكار يصعب ادراكها.

2 ـ لتقوية الاهتمام «إن أضمن وسيلة لامتلاك أسماع الناس وايقاظ فكرهم هي مخاطبة خيالهم»[38].

3 ـ كصنعة خطابية؛ فالخطابة تعمل لاقناع الناس عن طريق حكاية القصص، أي بواسطة الأساطير.

4ـ لايقاظ ذكريات قديمة هي ذكريات الأسلاف السعداء الذين وهبوا نور البصيرة.

5 ـ للتمييز بين الحقائق اليقينية أو التي يمكن البرهان عليها، والفروض التي هي في الغالب موضع شك. ويكون علينا أن نكتفي بها لانعدام ما هو أفضل منها. «إن ادخال الأسطورة في محاورة طيماوس يدل على ما أحس به أفلاطون من ارتباك تؤدي إليه اتجاهاته المختلفة [. . .] إن الأسطورة اعتذار شخصي من المؤلف، وليست حلاً فلسفياً للمشكل»[39].

وقد استخدم الفلاسفة قبل سقراط الأساطير، مثل انباد قليس وبروتاجوراس الذي لجأ إليها لاتمام برهانه الجدلي على ما ادعاه من أنه يمكن تعليم الفضيلة، بأسطورة بروميثوس: عندما صنعت الأرباب كل الأجناس الفانية، مما في الأرض من تراب ونار وغيرهما، ووزعت بينها المزايا على التساوي، نسيت الإنسان الذي بقي بدون شيء، فسرق (بروميثوس) النار وأهداها للإنسان، ثم أعطت الأرباب لجميع الناس

---

(37) Détienne, (M.): *L'Invention de la mythologie*, P. 156.

(38) Platon: *Phèdre*, P. LXII.

(39) Brunschvicg, (L.): Op. Cit., PP. 60 – 61.

الشعور بالحق والشرف، وإلا لما كان عمران. (بروتا جوراس، 320جـ ـ 322 د)[40].

واستخدم أفلاطون الأساطير في محاوراته للتعبير عن فروض مختلفة. وتستجيب كل أسطورة إلى ما يشغل فكره في فترة معينة.

وتستمد الأساطير عنده صورها إما من التقاليد الأورفية والفيثاغورية، وإما من أحدث المفاهيم العلمية كما في فيدون حيث يقتبس تصوره للعالم الجهنمي من المعارف التي اكتسبها خلال رحلته إلى براكين صقلية، بينما يستغل، في تصوره لعالم السعداء معلومات جغرافية جديدة[41].

إن من جملة المسائل الأولية التي يجب على من يريد النفوذ إلى فلسفة أفلاطون معرفتها يوجد في المرتبة الأولى مسألة قيمة الأساطير؛ فكثيراً ما عرض نظرياته في صورة رمزية، ولا نكاد نجد محاورة لا نعثر فيها على أساطير بارزة قليلاً أو كثيراً. ويظهر أن المسائل الجوهرية على الخصوص، مثل الاله والنفس والحياة الأخروية، هي التي حلا فيها لهذا الفيلسوف أن يقدم فكره على هذه الصورة. وإن بعض المحاورات، مثل طيماوس التي هي أعظم المحاورات من حيث الحجج وأهمية المسائل التي تعالجها، تبدو أسطورية من بدايتها إلى نهايتها[42].

ويمكن تقسيم الأساطير الأفلاطونية إلى ثلاثة أنواع:

1 ـ **الأساطير الرمزية**، أي التي هي من نوع ضرب الأمثال. وتعد منها أسطورة الكهف.

---

(40) Platon: *Protagoras*, P. 10

(41) Schuhl, (P.-M.): Op. Cit., P. 44

(42) Brochard, (V.): *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, P. 46.

2 ـ الأساطير التكوينية، وهي ذات شكل تاريخي. وتحكي تطوراً وصيرورة ما، كما في محاورة طيماوس التي تحكي صيرورة تتطابق مع نظام منطقي، لا مع تعاقب زمني.

3 ـ الأساطير شبه العلمية ويدخل فيها ما يتعلق من الأساطير بنظريته في الطبيعة وفي النفس وفي الأخرويات[43].

فما هي قيمة الأساطير الأفلاطونية بألوانها المختلفة؟ وماذا نقول عن هذا التدخل الدائم للخيال عند أفلاطون؟ هل نرفض جميع أساطيره، أو نقبلها على أنها تتضمن قسطاً من الحقيقة؟

يرفض كوتورا أن ينظر إلى أساطير أفلاطون بعين الاعتبار، ويرى أنها غريبة عن الفلسفة الأفلاطونية[44].

ولكنا بذلك نلغي جانباً كبيراً من فلسفة أفلاطون الذي يعرض من جهة أخرى أساطيره بلهجة الجد وكأنها لهجة دينية.

ويرى البعض أن أفلاطون استخدم الأساطير ليخفي عدم تصديقه بموضوعها.

وقال آخرون أنه يأتي بها لأغراض بيداغوجية لكي يسهل فهم الحقائق الفلسفية على العقول التي لم تألفها كثيراً. وكذلك اعتبر الفارابي أنها لسبب تعليمي[45].

لقد فرق أفلاطون بين العلم والظن، واعتبر أن الفكر البشري مضطر في الغالب إلى الاكتفاء بالمعرفة الظنية التي تشكل الأسطورة احدى وسائلها[46]. ويقول في محاورة طيماوس أنه إذا ما كانت تفسيراتنا في عدد

---

(43) Schuhl, (P– M): Op. Cit., PP. 16 – 18.

(44) Brochard, (V.): Op. Cit., PP. 46 – 47.

(45) Madkour, (I.): Op. Cit., PP. 21 – 23.

(46) Brochard, (V.): Op. Cit., PP. 50 – 52.

من المسائل ليست منسقة تماماً ولا صحيحة تماماً، فلا ينبغي أن نستغرب ذلك. «ولكننا إذا قدمنا لكم منها ما لا يقل عن غيره في الاحتمال، فينبغي أن نشكر عليه». فنحن من طبيعة بشرية، بحيث انه إذا قدمت لنا في هذه المسائل حكاية قريبة من الحق لا ينبغي أن نذهب إلى أبعد منها في البحث. (29 جـ د) ونستطيع أن نمثل هذا الواقع الذي ليست لنا به تجربة مباشرة بواسطة الأسطورة(47).

ولم يتردد أرسطو، وإن لم يكن من عادته استخدام الأسطورة، في أن يستنجد ببعض الأساطير أو المعتقدات الشعبية من أجل اثبات أقوال علمية أو يعتبرها علمية، فهو يقول في كتاب السماء أن هناك تقاليد قديمة جداً تناقلها الناس في صورة أسطورة تقول بأن الكواكب آلهة. وحور في شبابه أسطورة الكهف، فأصبح المساجين فيها عنده سكان مغارات(48).

ونجد في إحدى رسائله هذا الاعتراف الذي لا يخلو من أهمية: «بقدر ما تزداد عزلتي ووحدتي، بقدر ما ازداد حباً للقصص». وليس ذلك باعتراف رجل تقدم به السن وأصابه القنوط، فهو يقول في كتاب الألف من الميتافيزيقا حين يتحدث عن خصب الدهشة. «ولهذا كان محب الأساطير بمعنى ما محباً للحكمة، فالأسطورة تتألف من أنواع من الدهشة»(49).

إن كتابات أرسطو «الاسرارية» قد ضاعت كلها تقريباً، ولكن ما بقي من شذرات من المحاورات الأرسطية يجعلنا نعتقد أن أرسطو لم يعزف عن الأساطير عندما يتوجه إلى غير الفلاسفة(50).

ولم يخف هذا الأمر على الفارابي الذي بين في كتاب الجمع أن

---

(47) Platon: *Phèdre*, P. 79.

(48) Le blond (J – M): Op. cit., PP. 26, 264 n.

(49) Ibid., P. 263.

(50) Kojève, (A.): Op. Cit., PP. 166 – 167.

أرسطو، في الحقيقة، يسعى إلى اخفاء الفلسفة ويقول ابراهيم مدكور أن الفارابي يعتمد هنا على رسالة مشكوك في صحتها، وهكذا يؤول مدكور تصور الفارابي دون أن ينتبه إلى مسألة الكتب السرية عند أرسطو، ويبقى في الاطار المتعارف، عدم الفهم عند الفلاسفة المسلمين، وعلمية الفكر الأرسطي[51].

ولجأ الرواقيون الأولون إلى استخدام الأساطير المنسوبة إلى أورفيوس مثلاً، وحاولوا التوفيق بينها وبين مذهبهم. وقد عرف كريسبوس باستعماله الدائم للأساطير[52].

ولم يزهد أفلوطين في الأساطير والأسرار التي حملتها التقاليد، فسلطان الأسطوري، عنده كما عند أفلاطون، تتغلب عليه قوة الفكر الذي يعبر عن ذاته من خلال الأسطورة. ولم يكن ذلك سوى جانب ثانوي من نتاجه، ولكنه نمي عند الأفلاطونيين الجدد إلى أن أصبح استعمال الأسطورة عندهم خداعاً وفارغاً[53].

وكتب ابن سينا، وبعده ابن طفيل، قصة **حي بن يقظان** التي هي أكبر أسطورة فلسفية، وتجعلنا نفكر في محاورة **طيماوس** لأفلاطون[54].

ولا ترى فيها جواشون لا رمزاً ولا مثلاً مضروباً ولا تأويلاً ولا قصة ذات باطن سري ومعنى خفي ولا غير ذلك من الفروض التي درسها (كوربان)، وإنما هي ملخص النظرية السينوية في المعرفة[55].

ويرى ديكارت أن العقل وحده قادر على إدراك الحقيقة، إلا أنه يجب أن يعان بالخيال والحواس والذاكرة (القاعدة 12). وقدم تصوره للعالم في

---

(51) Madkour, (I.): Op. Cit., PP. 22 - 23.

(52) Chevalir, (J.): Op. Cit., 1, P. 723.

(53) Jaspers, (K.): Op. Cit., 4, P. 124.

(54) Madkour, (L.): Op. Cit., P. 25.

(55) Goichon, (A.-M.): *Le recit de Mayy ibn Yaqdzan*, PP. 14 - 15.

حلة خرافية متمنياً أن تظهر الحقيقة من خلالها[56]. وإن الخرافة التي يختلقها ديكارت من أجل تفسير تواجد حقيقتين متنافيتين منطقياً ليست فريدة في كتاباته[57].

ويتحدث هيدجر كذلك بلغة الأساطير، وذلك منذ كتابه في (الوجود والزمان). كما أبرز البعض عنده آثاراً للأساطير الألمانية القديمة متخفية في صورة الهم أو القلق، الخ، وإن وظيفة الأسطورة عنده هي التعبير عن التعالي الذي في باطن الإنسان، فالإنسان يجرب في كينونته أنه معطى وملقى في العالم، ولكنه لا يستطيع أن يتحكم في هذا المعطى الذي يبدو له كحدث يتجاوزه، وأن الوجود، كأسطورة هو الذي يولد اللغة الأسطورية التي تصلح للتعبير عنه[58].

وتحدث الفارابي، كما ذكرنا، عن الأساطير الأفلاطونية في الجمع بين آراء الحكيمين وفي كتاب الألفاظ حيث قال عنها أنها أردأ ما يمكن أن يكون من أنحاء التعليم[59].

إننا عندما نتحدث عن الأساطير عند اليونان بالخصوص لا نجدها مفصولة عن أشعارهم. ولذا فإن تأثير الأسطورة يمتزج لدى الفلاسفة اليونانيين بتأثير الشعر.

4 ـ الشعر

إن علاقة الشعر بالفلسفة في الحقيقة متعددة الجوانب، بحيث لا يمكن الحديث عنها عاماً أو مطلقاً. ونعرض هنا لبعض الجوانب من هذه العلاقة الوثيقة والثابتة عبر العصور. وأولها الفصل بين نمطين من الشعر:

---

(56) Schuhl, (P.-M.): Op. Cit., P. 24.

(57) Cahné, P.-A.): Op. Cit., p. 72.

(58) Resweber, (J.-P.): Op. Cit., PP 46, 125 – 126, 133.

(59) الفارابي : كتاب الألفاظ، ص 91 – 92.

أولاً، الشعر كنوع أدبي معروف، ويمكن تقسيم المواقف نحوه إلى قسمين:

1 ـ الشعر ليس فلسفة. يرى هيجل مثلاً أن بعض الشعراء عبروا عن أفكار عامة وعميقة، أفكار تتعلق بالمصير، والحياة والموت، والوجود والعدم، وغير ذلك. إلا أننا لا نعدها في تاريخ الفلسفة، وكان من الممكن أن نتحدث عن فلسفة اسخيلوس وجوته مثلاً، ولكن هذه الأفكار هي، من جهة، ثانوية، ومن جهة أخرى لم تصل إلى صورتها الحقيقية(60).

إن هذا الرأي الذي ينفي السمة الفلسفية عن الشعر يقوم على عدة اعتبارات.

أ) القصد، فإذا ما عبر الفلاسفة دائماً، كما قال الكبي، عن مقاصد لها دلالة، وطالبوا بأن تفهم أعمالهم وأن يحكم عليها طبقاً لهذه المقاصد، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة للشعراء. فالقصيدة لا ترمي بالضرورة إلى تبليغ معنى موجود قبلها ومستقل عنها. لأن الأسلوب والفكر هنا لا ينفصلان. وقد قال بول فاليري: إن أشعاري ليس لها إلا ما ينسب لها من معنى. أما ما أعطيه لها أنا فإنه لا ينطبق إلا عليّ، ولا ينطبق على أحد سواي. ومن الخطأ المناقض لطبيعة الشعر، وقد يقضي عليه، أن ندعي أن لكل قصيدة معنى حقيقياً وحيداً ومطابقاً أو مماثلاً لما عند الشاعر من تجربة شخصية وجودية(61).

ب) الحقيقة، فالشعر يرجع إلى ميدان الخيال والوهم، بينما تريد الميتافيزيقا أن تكتشف الحقيقة، فالقصد إلى الحقيقة أساسي في ميدان الفلسفة، ولو فصلنا مفهوم الفلسفة عن مفهوم الحقيقة لما بقيت فلسفة، ولأصبحت الفلسفة شعراً(62).

(60) Hegel: Op. Cit., 1, PP. 245 – 246.

(61) Alquié, (F.): Op. Cit., PP. 102 – 103.

(62) Ibid., PP. 132, 252. =

جـ) النسق، لأن الشعراء لا يدرجون أفكارهم في نسق عام على غرار ما يصنع الفلاسفة.

2 ـ الشعر فلسفة. ذلك «أن التفلسف ليس بحثاً بواسطة العقل فحسب، وإنما كذلك بأية طريقة أخرى هي، على الأقل، غير مطابقة للعقل ومن ممثلي هذا الاتجاه جان فال الذي يرى أنه لا يوجد في الحقيقة فرق جوهري بين الفلسفة والشعر، وينتظر من الشعر إفادة ومدداً، ويأمل في اللجوء إليه تجديداً للميتافيزيقا، بل إن الفلسفة ليست محصورة في ذاتها. فهي توجد لدى الشعراء وكبار الروائيين كما عند الفلاسفة». وفي هذا المعنى ما يقوله فيل من أن الشعر هو الفلسفة إذا نظرنا إليها في منبعها. وفي الشعر يتكون ويتشكل المعطى الفلسفي الذي نستطيع أن نرتقي منه إلى أصلها[63]. كما يقترب باسبرز من هذا الرأي.

وقال ابن سينا: «ولهذا صار الشعر أكثر مشابهة للفلسفة من الكلام الآخر، لأنه أشد تناولاً للموجود وأحكم بالحكم الكلي»[64].

وكتب ديكارت في شبابه: «اننا قد نستغرب أن تكون الأفكار العميقة موجودة في كتابات الشعراء أكثر مما في كتابات الفلاسفة» ويفسر ذلك بأنه «توجد فينا بذور الحقيقة كما توجد في حجر الصوان، ويستخلصها الفلاسفة بالعقل، وينتزعها الشعراء بالخيال وتلمع عندئذ أكثر»[65]. ويلخص بوخينسكي مبررات هذا الرأي الذي يعد الشعر من الفلسفة، فيما يلي:

Inst. des Hautes et. de Belgique: Op. Cit., P. 105.

(63) بوخينسكي، (جـ) : **المرجع السابق**، ص. 16.

Wahl, (J.): *Défense et elargissement de la Philosophie*, P. 14.

Weil, (E.): Op. Cit., PP. 389 – 390.

(64) ابن سينا: **الشفاء، المنطق ، 9 الشعر**، ص. 54.

(65) Alquié, (.): Op. Cit., P. 264.

أ) يتحتم على الإنسان أن يستخدم في المسائل الفلسفية كل قواه وطاقاته الإرادية والخيالية والشعورية مثل الشاعر.

ب) إن الموضوعات الأساسية في الفلسفة ليست ميسرة أبداً للعقل، وينبغي للمرء إذن أن يحاول إدراكها بوسائل أخرى.

جـ) إن كل ما يخص العقل يتبع هذا أو ذاك من العلوم، ويبقى للفلسفة هذا الفكر الشاعري فقط على حدود العقل وبعيداً عن حدوده.

ومن الممكن ذكر أسباب أخرى من هذا النوع[66].

وهنا يأتي، إن لم يشكل موقفاً ثالثاً، رأي الذين يدعون الفيلسوف للاصغاء إلى الشعراء والاستفادة من شعرهم، والبحث عندهم عن الحقيقة الفلسفية، فقد اعتبر باشلار أن الفلاسفة سيتعلمون كثيراً لو أنهم أصغوا جيداً إلى الشعراء. واعتبر فيل أن الشعر يكشف، والفلسفة تكشف عن هذا الكشف الشعري، وبدون الشعر تكون الفلسفة إذن فارغة، ولكن الفلسفة تميل إلى نسيان أصلها، ولا ترى أنها ليست سوى تفهم للشعر[67].

وإنه، قبل أن تظهر الفلسفة في اليونان، قام مقامها وهيأ لها الشعر، فهو الفلسفة قبل الفلاسفة. وهكذا ترجع الفلسفة اليونانية إلى أشعار هوميروس و هزيود مثلما رجعت إلى بلاغة السوفسطائيين. واحتلت هذه الأشعار مكانة هامة في تربية الشباب، فقد كان الشعراء أول المربين في بلد اليونان لا عن قصد في الغالب ولكن بقوة الأشياء[68].

وبدأ تفسير الملاحم الشعرية في اليونان منذ عصر مبكر جداً. ولا يعني التفسير هنا شرح الأشعار التي يعسر فهمها فقط. وإنما كذلك مناقشة

---

(66) بوخينسكي، (جـ.): المرجع السابق، ص. 16 - 17.

(67) Wahl, (J.): Op. Cit., P. 11.

Weil, (E.): Op. Cit., P. 390.

(68) Platon: *Hippias Majeur,* P. 93n.

أقوال الشاعر، ومن جملتها ما تعلق بالمشكلات الفلسفية. ومن الواضح بما لا يدع مجالاً للشك أن نظرية ديمقريطس ظهرت كتأويل وتصحيح لبعض أشعار هوميروس[69]. كما أخذ زينون ديوان هزيود وأخضعه لنظام الفلسفة، وهي محاولة تبقي على أسماء الأرباب وتعطيها مضمونات جديدة تماماً. وهكذا تصبح هيرا هواء، وبوزايدون ماء، ويتحول زيوس، عن طريق الرجوع إلى أصله اللغوي، إلى معنى «النفس» حاملة الحياة، وتعود أثينا أثيراً سماوياً[70].

وقال أفلاطون: لنسأل الشعراء، فهم آباء كل علم، وهم هداتنا[71]. وإن كان لا يحسن الظن عادة بالشعراء «أن الناس المثقفين لا حاجة لهم بهؤلاء الشعراء الذين يستحيل أن نسألهم عما يقصدون بأقوالهم». (بروتاجوراس، 347 هـ).

وقد جمع أرسطو عدداً كبيراً من الاستشهادات بالشعراء، وبلغ عددها قدراً كبيراً لم يصل إلى مثله إلا زينون الرواقي كريسبوس[72].

وقام هيدجر بالإصغاء إلى الشعر، واقتصر في جملة من دراساته على إبراز مغزى ما قاله شاعر مثل هلدرلن، ويرى في العمل الشعري على التوالي بناء وقياساً وإسكاناً أصيلاً، فالشعر يكشف أصل الأشياء ومنبعها مثلما يكشف عن ماهيتنا وأبعد ما في أعماق ماهيتنا. وهكذا أعاد هيدجر من جديد الحوار بين الفيلسوف والشاعر[73].

ثانياً، الحكمة أو الفلسفة في قالب شعري، وهذا ما يسمى شعر

---

(69) جيجن، (أولف): المرجع السابق، ص. 211.

(70) المرجع نفسه، ص. 322.

(71) Platon: Op Cit., (213e)

(72) Parain, (B s. l d de) Op. Cit., PP. 627 - 628.

(73) Alquié, (F.): Op. Cit, PP. 252 - 253.

Trottignon, (P): *La philosophie Allemande Depuis Nietzsche*, PP. 169 - 170.

الأفكار أو الشعر الفلسفي. وفي هذا الشعر لا يتعلق الأمر بمحاولة النفوذ إلى أعماق الوجود كما في النمط السابق، وإنما بوسيلة للتعبير والتبليغ. ولا حاجة إذن إلى تفريق بين عمل عقلي في الفلسفة وعمل غير عقلي في الشعر.

وهنا ينبغي أن نميز، فيما يبدو، بين ضربين من الشعر الفلسفي:

1 ـ شعر الأفكار عند هؤلاء الشعراء الذين شحنوا أشعارهم بالحكمة أو الأفكار الفلسفية مثل جوته. ويتميز هذا النوع بأنه تسود فيه الصورة والشكل. ولذا نتحدث فيه بالأولى عن الشعر غير أن الأفكار التي يقدمها يمكن أن تجعل من صاحبه، في نظر البعض، فيلسوفاً، ولا نحتاج، في مثل هذا الحال إلا إلى إبراز تلك الأفكار[74].

2 ـ الشعر الفلسفي، أي الذي تسود فيه الأفكار، ويتخذ فيه الفيلسوف لأفكاره شكلاً تصويرياً ورمزياً. أنه يستخدم الشعر كوسيلة من وسائل التأثير أو التبليغ.

ويرى سوريو مثلاً أنه لا يمكن اعتبار مثل هذه الكتابات شكلاً قديماً من أشكال الفلسفة، فالتعبير الشعري ملتبس ولا ينتمي بمعنى الكلمة إلى الفلسفة. كما قال بواريي: «وقد رأينا مذاهب تقتبس من الفن بعض مناهجه في الإغراء [. . .]. ولكن، هل هذا حقاً شكل من أشكال الفلسفة، أو مجرد تشويه؟»[75].

لقد تكونت الفلسفة في عملية نشاط روحي وفكري لا ينفصل فيه النثر والشعر والأسطورة والدين والعلم ومتطلبات الحياة والعمل، وتشكل مجموعها وحدة متكاملة. فلما انفصلت الفلسفة عن هذه الميادين بقي الفيلسوف حياً في هؤلاء الذين انفصل عنهم، كما تبقى فيه شيء منهم.

---

(74) Alquié, (F.): Op Cit., P. 256.

(75) Souriau, (E.): Op. Cit., PP. 35 – 36, 56

فكم من شعر يفيض فلسفة، وكم من فيلسوف احتفظ بنبرة الشاعر الملهم.

لقد صاغ عدد من الفلاسفة أفكارهم شعراً منذ أيام اليونان. وانبنى العالم المجرد عند الفلاسفة قبل سقراط إلى جنب العالم الشعري الملون والحي.

«وإن ميلاد الفيلسوف في الشاعر لا يتجلى في أي مكان كما تجلى عند اكسانوفان، هذا الشاعر الهائم الذي كان، كما قال أفلاطون، الأب الأول لعشيرة الإيليين»[76]. وبقيت أبيات من مراثيه وأهاجيه.

وقال نيتشه عن هرقليطس أنه لا يمكن أن يشيخ، فله شعر ينبثق من حدود التجربة، وعن (ديمقريطس) أنه أعطى للمذهب الذري صورة جميلة، أنه شاعر، ولذا ذاعت نظريته، وغلب اسمه على اسم لوقيبوس[77].

وكان أفلاطون شاعراً كبيراً، فالشعر والفلسفة ليسا سوى شيء واحد في نتاجه. وإنه ليس شاعراً في نظره إلا من حيث أنه فيلسوف يمتلك كل الوسائل لكي يجعل الحقيقة قابلة للتبليغ[78].

ونظم لوكريس الروماني فيزياء أبيقور في شعر، وأعطت براعته وقوة عاطفته لأشعاره نبرة لا تنسى. ولم ير في شعره سوى زخرف للحقيقة[79].

ولم يتردد نيتشه في أن يقدم لنا أفكاره في نوع من الشعر الغنائي، ولم يكن أحد منذ خمسين سنة يجادل في أهمية نيتشه، إلا أن كثيراً من

---

(76) Schuhl, (P.-M.): *Essai sur la formation de la pensée Grecque,* PP. 271 – 273.

(77) Nietzsche: Op. Cit., PP. 140, 158.

(78) Jaspers, *(K.)* Op. Cit., 2, PP. 128 – 129.

(79) Rivaud, (A.): Op, Cit., 1, P. 353.

André, (J. -M.): *La philosophie A Rome,* PP. 109 – 110.

الناس كانوا يترددون في أن يعتبروه فيلسوفاً ولم يدرجوه في تاريخ الفلسفة إلا قريباً. وصرنا نسمع اليوم أنه أب الفلسفة المعاصرة. وإن نمطاً جديداً في التفلسف بدأ معه[80].

(80) Alquié, (F.): Op. Cit., P. 130

المراجع العربية

(1) أرسطو:

الأخلاق النيقوماخية، الكويت: وكالة المطبوعات، 1979.
[ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي].

(2) أرسطو:

منطق أرسطو، بيروت: وكالة المطبوعات الكويتية، دار القلم، في ثلاثة أجزاء، 1980 [تحقيق عبد الرحمن بدوي].

(3) . . . . :

الخطابة: الترجمة العربية القديمة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1959. [تحقيق عبد الرحمن بدوي].

(4) . . . . :

فن الشعر، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1953. [مع الترجمة القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمة عبد الرحمن بدوي].

(5) . . . . :

كتاب النفس، القاهرة: دار احياء الكتب العربية، 1949 .
[ترجمة أحمد فؤاد الأهواني وراجعه على اليونانية جورج شحاته قنواتي.].

(6) أفلاطون:

البرمنيدس، دمشق: وزارة الثقافة والارشاد القومي، 1976. [حقق

النص وقدم له أوغست دييس، وعربه عن اليونانية فؤاد جرجي بربارة].

(7) . . . . :
فيدون وكتاب التفاحة المنسوب إلى سقراط، [مع تعليق روبان وشامبيري]، القاهرة: دار المعارف 1974. [ترجمة وتعليق: علي سامي النشار وعباس الشربيني].

(8) . . . . :
الفيلسوف، دمشق، وزارة الثقافة والارشاد القومي، 1970. [حقق النص وقدم له أوغست دييس، وعربه عن اليونانية فؤاد جرجي بربارة].

(9) ابن باجة، (أبو بكر محمد):
شروحات السماع الطبيعي، بيروت: دار الكندي/ دار الفكر، 1978. [تحقيق معن زيادة].

(10) برونوفسكي، (جـ.):
وحدة الانسان، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، 1975. [ترجمة: فؤاد زكريا].

(11) بوترو، (اميل):
فلسفة كانط، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972. [ترجمة عثمان أمين].

(12) بوخينسكي، (جـ.):
مدخل إلى الفكر الفلسفي، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1973. [ترجمة محمود حمدي زقزوق].

(13) ابن تيمية، (تقي الدين أحمد):

الرد على المنطقيين، بيروت: دار المعرفة [دون تاريخ].

(14) الجابري، (محمد عابد):

نقد العقل العربي 1: تكوين العقل العربي، بيروت: دار الطليعة، 1985.

(15) الجرجاني، (علي)

كتاب التعريفات، بيروت: مكتبة لبنان، 1969.

(16) ابن حزم، (محمد):

الرد على الكندي الفيلسوف، في: رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الرابع، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983. [تحقيق احسان عباس].

(17) ابن خلدون:

المقدمة، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، [د.ت].

(18) ابن رشد، (أبو الوليد محمد):

تهافت التهافت، دار المعارف، 1964 - 1965. [تحقيق سليمان دنيا].

(19) . . . . :

فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، بيروت: دار المشرق، 1986.

(20) . . . . :

مناهج الدولة في عقائد الملة، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1964، [تحقيق محمود قاسم].

(21) زيدان، (محمود):
مناهج البحث الفلسفي، بيروت: جامعة بيروت العربية، 1974.

(22) ابن سينا، (أبو علي الحسين):
الاشارات والتنبيهات، القاهرة: دار المعارف بمصر، 1971. [تحقيق سليمان دنيا].

(23) . . . . :
البرهان من كتاب الشفاء، القاهرة: دار النهضة العربية، 1966. [تحقيق عبد الرحمن بدوي].

(24) . . . . :
رسائل ابن سينا، 2، استانبول: مطبعة إبراهيم خروز، 1953.

(25) . . . .

الشفاء: المنطق: 9 ـ الشعر، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966. [تحقيق عبد الرحمن بدوي).

(26) . . . . :
عيون الحكمة، بيروت: دار القلم، 1980. [تحقيق عبد الرحمن بدوي].

(27) شاخت، (جـ.) وبوزورث (س. ا.):
تراث الإسلام، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978. [ترجمة محمد زهير السمهوري وحسين مؤنس، سلسلة «عالم المعرفة»، 8، 11، 12].

(28) الشهرستاني، (محمد):
مصارعة الفلاسفة، القاهرة: مطبعة الجبلاوي، 1976. [تحقيق سهير محمد مختار].

(29) طه، (عبد الرحمن):
في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، 1987.

(30) الغزالي، (أبو حامد محمد):
تهافت الفلاسفة، القاهرة: مطبعة دار احياء الكتب العربية، 1947.

(31) . . . . :
معيار العلم، القاهرة: دار المعارف بمصر، 1969. [تحقيق سليمان دنيا].

(32) الفارابي، (أبو النصر محمد):
كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، بيروت: دار المشرق، 1968. [تحقيق محسن مهدي].

(33) . . . .
كتاب الحروف، بيروت: دار المشرق، 1970. [تحقيق محسن مهدي].

(34) الكندي، (أبو يوسف يعقوب):
رسائل الكندي الفلسفية، القاهرة: مطبعة الاعتماد، 1950. [تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة].

(35) . . . .
كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، القاهرة: دار احياء الكتب العربية، 1948. [تحقيق وتقديم: أحمد فؤاد الأهواني].

(36) النشار، (علي سامي):
مناهج البحث عند مفكري الإسلام، القاهرة، دار المعارف، 1967.

(37) النشار، (علي سامي) وأبو ريان، (محمد علي) والراجحي، (عبده):
هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، القاهرة: دار المعارف، 1969.

(38) هيدجر، (مارتن):
ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، القاهرة: دار النهضة العربية، 1964. [ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز ومحمد رجب السيد].

(39) . . . .
نداء الحقيقة، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977. [ترجمة عبد الغفار مكاوي].

المراجع الأجنبية

(40) **Alquié, (F.):**

Descartes, Paris: Hatier, 1956.

(41) ....:

«Intention et détermination dans la genèse de l'œuvre philosophique», in: **Philosophie et méthode,** Bruxelles: Université de Bruxelles, 1973. pp. 28 - 59.

(42) ....:

Signification de la philosophie, Paris: Hachette, 1971.

(43) **Aristote.:**

Organon: Les seconds analytiques, Paris: Vrin, 1966. (trad. par J. Tricot).

(44) ....:

Rhétorique, Paris: **Les belles lettres,** Livre I, 1932. (texte et trad. par M. Dufour. Coll. «budé»).

(45) ....:

Topiques I - IV, Paris: **Les belles lettres,** 1967. (trad. par J. Bruschwig.).

(46) **Aubenque, (P. s.l.d. de):**

Concepts et Catégories dans la pensée antique, Paris: vrin, 1980.

(47) **Aubenque, (P.):**

«Evolution et constantes de la pensée dialectique», in: **Les etudes philosophiques,** I, 1970, pp. 289 - 301.

(48) **..............:**

Le problème de l'etre chez aristote, Paris: P.U.F., 1962.

(49) **...........:**

«Sur la notion aristotélicienne d'aporie», in **Aristote et les problèmes de méthode,** Louvain-la- Neuve: éd. de l'institut Supérieur de philosophie, 1980, pp. 3 - 19.

(50) **Bachelard, (G.):**

L'Activite rationaliste de la physique contemporaine, Paris: U.G.E., 1977. (Coll. «10/ 18», 1161.).

(51) **.............:**

L'Engagement rationaliste, Paris: P.U.F., 1972.

(52) **...........:**

Leibniz critique de descartes, Paris: Gallimard, 1978. (Coll. «Tel», 28.).

(53) **Belaval, (Y.):**

Les philosophes et leur langage, Paris: Gallimard, 1952.

(54) **Ben Milad, (M.):**

«Ambiguité et mathani Coranique», in: **L'Ambivalence dans la culture arabe,** Paris: Anthropos, 1967, pp. 366 - 381.

(55) **Benveniste, (E.):**

Problème de l'inguistique générale, I, Paris: Gallimard, 1976. (Coll. «Tel», 7.).

(56) **Berger, (G.):**

Phénoménologie du temps et prospective, Paris: P.U.F., 1964.

(57) **Bergson, (H.):**

La pensée et le mouvant, Paris: P.U.F., 1962.

(58) **Blanché, (R.):**

La logique et son histoire d'aristote a russel, Paris: A. Colin, 1970. (Coll. «U»).

(59) **.............:**

Raison et discours, Paris: Vrin, 1967.

(60) **Bolzano, (B.):**

Qu'est-ce que la philosophie?,Québec: Les Presses de l'Université de Laval, 1975. (Trad. et commenté par B. Macabrey.).

(61) **Brisson, (L.):**

Platon: Les mots et les mythes, Paris: F. Maspero, 1982.

(62) **Brochard, (V.):**

Etude de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Paris: Vrin, 1966.

(63) **Buissou, (R.):**

Essai sur l'abstraction et son rôle dans la connaissance, Gap: Imp. Louis Jean, 1942.

(64) **Bunge, (M.):**

Philosophie de la physique, Paris: Seuil, 1973.

(65) **Burloud, (A.):**

«De la méthode», in **Revue Philosophique,** 1, 1963, pp. 1 - 12.

(66) **Cahné (P. - A.):**

Un autre Descartes: Le philosophe et son langage, Paris: vrin, 1980.

(67) **Callot, (E.):**

De la postulation en matière philosophique, Paris: Ophrys, 1969.

(68) **Chauviré, (CH.):**

«Questions de méthode: Questions de fond», in: **Critique,** 480, mai 1987. pp. 372 - 383.

(69) **Claret, (J.):**

L'Idée et la forme, Paris: P.U.F., 1981 (Coll. «Q.S.J.», 1762.).

(70) **Deleuze, (G.):**

Nietzsche et la Philosophie, Paris: P.U. F., 1977.

(71) **Derrida, (J.):**

Marches de la philosophie, Paris: Minuit, 1972.

(72) **Descartes, (R.):**

Lettres, Paris: P.U.F., 1964. **(Texte choisi par M. Alexandre,** Coll. **«Les grands textes».).**

(73) **....................:**

Les Méditations métaphysiques, Paris: P.U.F., 1961. (Coll. **«Les Grands Textes».)**

(74) **Dillens, (A. - M.):**

A la naissance du discours ontologique: études de la Notion de Kad'ayto dans l'œuvre d'aristote, Grèce: Ousia, 1982.

(75) **Dorolle, (M.):**

Le raisonnement par analogie, Paris: P.U. F., 1949.

(76) **Doz, (A.):**

«Quatre études sur descartes», in: **Les etudes philosophique,** 3, 1984, pp. 321 - 335.

(77) **Dubarle, (D.):**

«Réflexions sur la méthode de la philosophie», in **Archives de philosophie,** 34, 1971, pp. 529 - 537

(78) **Dubarle, (D.) et Doz, (A.):**

Logique et dialectique, Paris: Larousse, 1972.

(79) **Ducassé, (P.):**

Méthode et intuition chez Auguste comte, Paris: F. Alcan, 1939.

(80) **Duhem, (P.):**

La théorie physique: son objet- sa structure, Paris: vrin, 1981.

(81) **Duméry, (H.):**

«Philosophie», in: **Encyclopaedia universalis,** Paris, Vol. 12, 1975.

(82) **Dumoncel, (J. - C.):**

«Deleuze, Platon et, les poètes: le simulacre et les palimpsests», Poetique, 59, sept. 1984, pp. 369 - 387.

(83) **El Kasem, (M. - B.):**

Essai sur l'idée de preuve en métaphysique, Genève: Université de Genève, Fac. des Lettres, 1958.

(84) **Festugière, (A. - J.):**

Etudes de philosophie Grecque, Paris: vrin, 1971.

(85) **Feyerabend, (P.):**

Contre La Méthode: Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance, Paris: Seuil, 1979.

(86) **Feynman, (R.):**

La nature de la physique, Paris: Seuil, 1980. (Coll. «Points», S23).

(87) **Fougeyrollas, (P.):**

La philosophie en question, Paris: Denoel, 1960.

(88) **........**
«Une question piège», in: **Sociologie de la connaissance,**
Paris: Payot, 1979, pp. 49 - 64.

(89) **Franck, (A.):**

Dictionnaire des sciences philosophiques, Paris: Hachette
et Cie, 1885.

(90) **Gabe, (L.):**

«La règles XIV: lien entre Géométrie et Algèbre, in: **Archives de philosophie,** 46, 1983, pp. 654 - 660.

(91) **Galay, (J. - L.):**

Philosophie et invention textuelle, Paris: Klincksieck, 1977.

(92) **Garaudy, (R.):**

Pour connaitre la pensée de Hegel, Paris: Bordas, 1978.

(93) **Gardet, (L.):**

«La dialectique en morphologie et logique arabes»,
in: **L'ambivalence dans la culture arabe,** Paris: Anthopos,
1967, pp. 116 - 132.

(94) **Genette, (G.):**

Minologiques: Voyage en cratylie, Paris: Seuil, 1976.
(Coll. «Poétique».).

(95) **Gilson, (E.):**
Le thomisme: Introduction a la philosophie de saint tho-

mas d'aquin, Paris: Vrın. 1947.

(96) **Gilson, (L.):**

Méthode et metaphysique selon franz brentano, Paris: Vrin, 1955.

(97) **Goldschmidt, (V.):**

Les dialogues de platon:: Structure et méthode dialectique, Paris: P.U.F., 1947.

(98) **..........:**

Essai sur le «Cratyle»,: Contribution a l'histoire de la pensée de platon, Paris: Vrin, 1982.

(99) **..........:**

Le paradigme dans la Dialectique platonicienne, Paris: P.U.F., 1947.

(95) **Granger, (G. – G.):**

Essai dune philosophie du style, Paris: A. Colin, 1968.

(96) **Granger, (G. – G.):**

Pour la connaissance philosophique, Paris: éd. Odile jacob, 1988.

(97) **........:**

La theorie Aristotelicienne de la science, Paris: Aubier-Montaigne, 1976.

(98) **Grenier, (H.):**

La connaissance philosophique, Paris: Masson et cie, 1973.

(99) **Grondin, (J.):**

«Reflexions sur la difference ontologique», in: **Les Etudes philosophiques».** 3, 1984. pp. 337 - 347.

(100) **Hamamdjian, (P.G.):**

«Les concepts de méthaphore scientifique et de système de méthaphores scientifiques de Maxwell», in **Analogie et connaissance,** T.I, Paris: Maloine, 1980, pp. 179 - 201.

(101) **Hottois, (G.):**

Pour une méthaphysique du langage, Paris: Vrin, 1981.

(102) **Hubbeling, (H.G.):**

«La méthode axiomatique de Spinoza et la définition du concept de dieu», in: **Raison présente,** 43, 1977, pp. 25 - 36. (Spécial Spinoza).

(103) **Jabre, (F.):**

La notion de la ma'rifa chez Ghazali, Beyrouth: éd. Les lettres Orientales, 1958.

(104) **Jacerme, (P.):**

«Etre et temps: Traduction et interprétation» in: **Revue philosophique,** 3, 1987, pp. 273 - 290.

(105) **Jaspers, (K.):**

Initiation a la méthode philosophique, Paris: Payot, 1968. (Coll. «P.B.P.», 93.).

(106) **........:**

Nietzsche: Introduction a sa philosophie, Paris: Gallimard, 1973. (Coll. «Tel», 29.).

(107) **Jolivet, (R.):**

«L'intuition intellectuelle et le problème de la méthaphysique» in: **Archives de philosophie,** vol XI cah II, 1934.

(108) **Kalinowski, (G.):**

L'impossible métaphysique, Paris: Beauchesne, 1981.

(109) **Kirscher, (G.):**

«Eric Weil: La philosophie comme logique de la philosophie», in **Cahiers philosophiques,** 8, 1981, pp. 25 - 69.

(110) **Koyré, (A.):**

Etudes d'histoire de la pensée philosophique, Paris: Gallimard, 1981. (Coll. «Tel» 57).

(111) **..........:**

Etudes d'histoire de la pensée scientifique, Paris: Gallimard, 1980.

(112) **...........:**

Introduction a la lecture de platon, suivi des entretiens sur descartes, Paris: Gallimard, 1962.

(113) **Kucharski, (P.):**

Aspects de la spéculation platonicienne, Paris: Nauwe Laerts, 1971.

(114) **..........:**

«Sur l'évolution des méthodes du savoir dans la philosophie de Platon», in: **Revue philosophique,** 4, 1965, pp. 427 - 440.

(115) **Labarrière, (P. - J.):**

Introduction a une lecture de la phénoménologie de l'esprit, Paris: Aubier, 1979.

(116) **Lahbabi, (M.A.):**

De l'etre a la personne, Paris: P.U.F., 1954.

(117) **Lalande, (A.):**

Vocabulaire Technique et critique de la philosophie, Paris: P.U.F., 1960.

(118) **Laporte, (J.).**

Le rationalisme de descartes, Paris: P.U.F., 1950.

(119) **Le Blond, (J. - M.):**

Logique et méthode chez aristote, Paris: Vrin, 1939.

(120) **Le Guern, (M.):**

«Métaphore et argumentation», in: **L'argumentation,** Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1981, pp. 65 - 74. (Coll. «Linguistique et sémiotique»).

(121) **Libera, (.A. de):**

Le problème de l'etre chez maître eckhart: Logique et métaphysique de l'analogie, Paris: Vrin, 1980.

(122) **Louis, (P.:**

Les méthaphores de platon, Rennes: Imp. reunies, 1945.

(123) **Lowit, (A.):**

«Heidegger et les grecs», in: **Revue de metaphysique et de morale,** 1, 1982, pp. 104 - 126.

(124) **Madkour, (I.):**

L'organon D'aristote dans le monde arabe, Paris: Vrin, 1969.

(125) **Malokovski, (A.):**

Histoire de la logique, Moscou: éd. du Progrès, 1978.

(126) **Mansion, (A.):**

«L'origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote», in: **Aristote et les problemes de méthode,** Lou-

vain- la- Neuve: éd. de l'Institut Supérieur de philosophie, 1980, pp. 57 - 81.

(127) **Mansion, (A.):**

«Le rôle de l'exposé et de la critiques des philosophies antérieures chez Aristote», in: **Aristote et les problemes de méthode?** Louvain-la-Neuve: éd. de l'Institut Supérieur de philosophie, 1980, pp. 35 - 56.

(128) **Marias, (J.):**

Idée de la métaphysique, Toulouse: Pub. Faculte des Lettres et sciences humaines, 1969.

(129) **............:**

Distinguer pour unir: Les degrés du savoir, Bruges: Desclée de Brouwer, 1959.

(130) **Merleau-Ponty, (M.):**

Eloge de la philosophie et Autres Essais, Paris: Gallimard, 1965. (Coll. «Idées», 75.).

(131) **Milhau, (J.):**

«Sur la connaissance-reflet: Dialectique et méthaphore», in: **La pensée,** 237, 1987, pp. 74 – 90.

(132) **Misrahi, (R.):**

Spinoza, Paris: Seghers, 1972.

(133) **Moraux, (P.):**

«La méthode d'aristote dans l'étude du ciel (De Caélo, 11 – II 12)», in: **Aristote et les problèmes de méthode,** Louvain- la- Neuve: éd. de l'Institut Supérieur de philosophie, 1980, pp. 173 - 194.

(134) **Oléron, (P.):**

L'Argumentation, Paris: P.U.F., 1983. (Coll. «Q. S. J.», 2087.).

(135) **Perelman, (Ch.):**

«Analogie et méthaphore en science, poésie et philosophie», in: **Revue Internationale De philosophie,** 87, fasc. 1, 1969, pp. 3 - 15.

(136) **.......:**

Le Champs de l'argumentation, Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles, 1970.

(137) **........:**

«Dialectique et dialogue», in: **Les etudes philosophiques,** 1, 1970, pp. 333 - 338.

(138) **........:**

L'empire rhétorique: rhétorique et Argumentation, Paris: Vrin, 1977.

(139) **........:**

«Exposé introductif», in **Philosophie et Méthode,** Bruxelles: Université de Bruxelles, 1973, pp. 10 - 16.

(140) **......:**

«Raison eternelle, raison historique», in: **L'homme et l'histoire,** Paris: P.U.F., 1952, PP. 347 - 354.

(141) **........:**

«Le réel commun et le réel philosophique», in: **Etudes sur l'histoire de la philosophie en hommage a martial gueroult,** Paris: Lib. Fischbacher, 1964. pp. 127 - 138.

(142) ....:

«Rhétorique et philosophie», in: **Les études philosophiques**, 1, 1969, pp. 19 – 27.

(143) **Perelman, (Ch.) et Olbrechts-Tyteca, (L.):**

La nouvelle rhétorique: Traite de l'Argumentation, Paris: P.U.F., en 2 V., 1958.

(144) **Perelman, (Ch.) et Olbrechts-Tyteca, (L.):**

Rhétorique et philosophie: Pour une théorie de l'Argumentation en philosophie, Paris: P.U.F., 1952.

(145) **Piaget, (J.):**

«Introduction générales au dialogue connaissance scientifique et philosophie», in: **Connaissance scientifique et philosophie,** bruxelles: Palais des Académies, 1975. pp. 13 – 26.

(146) ....:

Sagesse et illusions de la philosophie, Paris: P.U.F., 1972.

(147) **Platon:**

Cratyle, Paris: **Les Belles lettres,** 1961. (Texte et trad. par L. Méridier. Coll. «Budé», t. V.).

(148) ....:

Gorgias, Menon, Paris: Les belles lettres, 1955. (Texte et trad. par A Croiset. Coll. «Budé», t. III.).

(149)...........:

Hippias Majeur, Charmide, Lachès, Lysis, Paris: **Les belles lettres,** 1921, (Trad. par A. Croiset.Coll. «Budé»,t. II).

(150)............:

Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de socrate,

Euthyphron, Criton, Paris: **Les Belles Lettres,** 1926. (trad. par M. Croiset. Coll. «Budé», t.I.).

(151) ....:

Ion, Ménexéne, Euthydème, Paris: **Les belles lettres,** 1956. (Trad. par L. Méridier. Coll. «Budé», t. V.).

(152) ....:

Lettres, Paris: **Les Belles Lettres,** 1949. (Texte et trad. par J. Souilhé. Coll. «Budé», t. XIII.).

(153) Platon:

Phédon, Paris: **les belles lettres,** 1949. (Texte et trad. par L. Robin. Coll. «Budé», t. IV.).

(154)........:

Phèdre, Paris: **Les Belles Lettres,** 1947. (Texte et trad. par L. Robih Coll. «Budé», t. V.)

(155).........:

Le politique, Paris: **Les Belles Lettres,** 1950. (Texte et trad. par A. diès. Coll. «Budè», t. IX.).

(156)...........:

Protagoras, Paris: **Les Belles Lettres,** 1955. (Texte et trad. par A. Croiset et L. Bodin. Coll. «Budé», t. III.).

(157) ....:

La république, Paris: **Les Belles Lettres,** 1943. (Texte et trad. par E. Chambry. Coll. «Budé», t. VI.).

(158) ....:

Le sophiste, Paris: **Les Belles Lettres,** 1925.(Texte et trad. par A. Diès. Coll. «Budé», t. VIII.)

(159) ....:

Théétète, Paris: **Les Belles Lettres,** 1955. (Texte et trad.

par A Diès. Coll. «Budé», t. VIII.).

(160) ....:

Timée, Critias, Paris: **Les Belles Lettres,** 1956. (Texte et trad. par A. Rivaud. Coll. «Budé», T. X.).

(161) **Poirier, (R.):**

«La philosophie peut-elle être une science?», in **Revue Internationale de philosophie,** 47, fasc. 1, 1959, pp. 33 - 60.

(162) **Préaux, (C.):**

«La philosophie et la science dans la pensée grecque», in: **Connaissance scientifique et philosophie,** Bruxelles: Palais des Académies, 1975, pp. 39 – 100.

(163).**Reboul, (O.):**

La rhétorique, Paris: P.U.F., 1984.(Coll. «Q.S.J.», 2133.).

(164) **Resweber, (J. – P.):**

La pensée de Martin Heidegger, Toulouse: Privat, 1971.

(165).**Ricoeur, (P.):**

«Hegel et Husserl: sur L'intersubjectivité», in: **Phenoménologie Hegelienne et Husserlienne,** Paris: C.N.R.S., 1981, pp. 5 – 17.

(166)........:

La Méthaphore vive, Paris: Seuil, 1975.

(167) **Robin, (L.):**

«Perception et Langage d'après le Cratyle de Platon», in **Journal de Psychologie,** XXXVI, 1937, pp. 613 – 625.

Rodier, (G.):

Etudes de philosophie Grecque, Paris: vrin, 1969.

(169) **Rolland de Renéville, (J.):**

«Itinéraires phénoménologiques», in: **Phénoménologie Hegelienne et Husserlienne,** Paris: C.N.R.S., 1981, pp. 19 - 24.

(170) **Roos, (R.):**

«Règles pour une lecture philosophique de Nietzsche», in: **Nietzche Aujourd'hui?,** 2, Paris: U.G.E.; 1973. (Coll. 10/18, 818).

(171).**Rougier, (L.):**

La méthaphysique du langage, Paris: Denoel, 1973.

(172) **Russel, (B.):**

La Méthode Scientifique en philosophie, Paris: Payot, 1971. (Coll. «P. B. P.», 171.).

(173) **Schmidt, (G.):**

«Essai de synthèse d'une méthode phénoménologique», in: **Phenomélogie hégelienne et Husserlienne,** Paris: C.N. R.S., 1981, pp. 37 - 46.

(174) **Schuhl, (P. - M.):**

Essai sur la formation de la pensée Grecque, Paris: F. Alcan, 1934.

(175) **Schuhl, (P. - M.):**

La Fabulation platonicienne, Paris: Vrin, 1968.

(176) **Secretan, (Ph.):**

L'Analogie, Paris: P.U.F., 1984. (Coll. «Q.S.J.» 2165.).

(177) **Serres, (M.):**

Hermes III: La traduction, Paris: Minuit, 1974.

(178) ....:

Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques, Paris: P.U. F., 1982.

(179) **Souriau, (E.):**

L'Avenir de la philosophie, Paris: Gallimard, 1982. (Coll. «Idées», 469.).

(180) ....:

«De l'invention en philosophie», in: **Encyclopedie francaise,** XIX, Paris, 1957, pp. 19. 24 - 9 - 15.

(181) **Szabo, (A.):**

Les débuts des mathématiques grecques, Paris Vrin, 1977.

(182) **Tedeschi, (P.):**

Paradoxe de la pensée anglaise au XVIII siecle: ou l'ambiguite du sens commun, Paris: A.G. Niget, 1961.

(183) **Thom, (R.):**

«Formalisme et Scientificité», in: **Les etudes philosophiques;** 2, 1978. pp. 170 - 178.

(184) **Vernant, (J.P.):**

Mythe et pensée chez les Grecs II, Paris: Maspéro, 1974.

(185) **Violette, (R.):**

«Méthode inventive et méthode inventée dans l'introduction au De Intellectus Emendatione de Spinoza», in: **Revue Philosophique,** 3, 1977, pp. 303 - 322.

(186) **Vuillemin, (J.):**

Mathématiques et Métaphysique chez descartes, Paris: P.U.F., 1960.

(187) **Wahl, (J.):**

Défense et elargissement de la philosophie: Le recours aux Poètes: Claudel, Paris: Centre de documentation universitaire, 1959.

(188): ....:

L'Expérience métaphysique, Paris Flammarion, 1965.

(189) Weil, (E.):

Logique de la philosophie, Paris: Vrin, 1950.

معجم المصطلحات

ـ أ ـ

اتساق	Cohérence
اجرائي	Opératoire
احراج	Aporie
استدلال	raisonnement
استعارة	méthaphore
استنباط	déduction
اسراري	ésotérique
أسطورة	mythe
اشتقاق	étymologie
اصطلاح	Convention
أصلي	Originel
أولية	Axiome

ـ ب ـ

بديهية	Axiome
برهان	démonstration
برهان الخلف	demonstration par l'absurde

ـ ت ـ

تأمل	reflexion

interprétation	تأويل
empirique	تجربي
analyse	تحليل
conception	تصور
catharsis	تطهير
opposition	تقابل
cohesion	تلاحم
consistence	تماسك
analogie	تمثيل
proportion	تناسب
maieutique	توليد

- ج -

éristique	جدال
dialectique	جدل

- ح -

argumentation	حجاج
argument	حجة
intuition	حدس
dialogue	حوار

- ز -

couple	زوج

- ض -

allégorie	ضرب المثل

- ط -

طبائع بسيطة	natures simples

- ع -

علاقة	relation

- ف -

فرض	hypothèse

- ق -

قسمة	division
قسمة ثنائية	dichotomie
قياس	syllogisme

- م -

مثال	Exemple
محاورة	dialogue
مشروط	conditionné
مصادرة	postulat
مصادرة على المطلوب	pétition de principe
معقولية	intelligibilite
مفارقة	paradoxe
مفهوم	concept
مقولة	catégorie

- ن -

نسبة	rapport
نسق	système

الفهرس



إن هذا العمل نتيجة للنظر:

أولاً، في مشكل تعليم الفلسفة، إذ كيف يمكن أن نتعلم أو أن نعلم ما يقال عنه أنه لا تعريف له.

ثانياً، في أن الكتب المتداولة كمدخل إلى الفلسفة، لا تكشف لنا عما هو جوهري، وهو كيف نتفلسف؟ لا أن نردد أفكار الفلاسفة بألفاظ وعبارات ليست بأدق ولا بأبلغ مما صاغها فيه أصحابها.

ثالثاً، في كتب تدرج في الفلسفة من غير أن يبدو، بالرغم من جلال قيمتها، وجه لقائها مع التقاليد الفلسفية.

رابعاً، وبالخصوص، في أن المؤلفات التي تؤرخ للفلسفة لا تنجينا من التيه في دهاليز الفكر الفلسفي، فهي على العموم إذا ما أسعفت الدارس في جانب تبقى صامتة أو قاصرة في جوانب أخرى، مع أنه ينتظر منها أن تكون خير أداة وموجه في دراسة الفلسفة.

إن جانب المنهاج الفلسفي لا يحظى، في المؤلفات الفلسفية بعناية كافية، ان لم يغب غيابا كاملاً تقريباً. فكيف أمكن إغفال ما سلكه الفلاسفة من طرائق في الاستدلال على نظرياتهم ومحاولة الاقناع بها، أو ما عدوه طرقاً موصلة إلى اكتشاف الحقيقة أو ما وضعوه من نظريات؟

ان منهاج الفيلسوف أو مناهجه أجدر، في نظرنا، من كل العناصر الأخرى باهتمام من يؤلف في الفلسفة، وبالأخص المؤرخ للفلسفة، لأن جوهر عمله هو أن يعني، إلى جانب شرحه لأفكار الفلاسفة ونظرياتهم، بإبراز طرائق التفلسف، هاته الطرائق التي بعد أن كانت من جوهر الفكر الفلسفي تزايد، مع مر الأيام في العصر الحديث، تغاضي الدارسين عنها.

ان العلم، ومنه في معناه الواسع الفلسفة، ليس بالأمر الهين. ولذا قيل أننا لا نتعلمه من الكتب وأنه لا سبيل للكتب الفلسفية، إذا ما أرادت أن تعلمنا الفلسفة، إلا أن تنقل إلينا نظريات الفلاسفة كما عاشها أصحابها، أي كفكر هو في جوهره مناقشة ومجادلة بالعقل، أي تبادل حجج.